Exeg. 471s - 2

Hengstenberg

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36628718690019

<36628718690019

Bayer. Staatsbibliothek

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Beiträge
zur
Einleitung ins Alte Testament.

Von

Ernst Wilhelm Hengstenberg

Dr. der Philos. und Theologie, der letzteren ordentl. Prof. zu Berlin.

Zweiter Band,

enthaltend Untersuchungen über die Authentie des Pentateuches.

Πρὸς Μωϋσέα τὸν τῆς θεολογίας ὠκεανὸν μεταβαίνομεν, ἐξ οὗπερ, ποιητικῶς εἰπεῖν, πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλαττα.

Gregor. Naz. de Graec. affect. cur., opp. t. IV. p. 742. Hal.

Berlin,
bei Ludwig Oehmigke.

1836.

Die
Authentie des Pentateuches.

Erwiesen

von

Ernst Wilhelm Hengstenberg

Dr. der Philos. und Theologie, der letzteren ordentl. Prof. zu Berlin.

Erster Band.

> Πρὸς Μωϋσέα τὸν τῆς θεολογίας ὠκεανὸν μεταβαίνομεν. ἐξ οὗπερ, ποιητικῶς εἰπεῖν, πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλαττα.
>
> *Gregor. Naz. de Graec. affect. cur., opp. t. IV. p. 742. Hal.*

Berlin,

bei Ludwig Oehmigke.

1836.

1.2 D

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Prolegomena.

Es kann nicht unsre Absicht sein, eine äuſserlich vollständige Geschichte der Untersuchungen über die Ächtheit des Pentateuch zu liefern; eine solche ist schon durch Hartmann angebahnt, und es verschlägt für die Sache nur wenig, ob seine Darstellung im Einzelnen berichtigt und mit einer Anzahl von Namen, Büchertiteln und kurzen Inhaltsangaben vermehrt wird. Im Gegentheil, es ist besser, daſs alles, was nicht auf irgend eine Weise lebendig in den Gang des Streites eingegriffen hat, was blos davon zeugt, wie dieser oder jener sich das von Andern Erzeugte zurechtlegte, was nicht aus wahrer Vertiefung in die Sache hervorgegangen, sondern nur Nachhall und Einfall ist, ganz bei Seite gelegt werde, weil man sonst in Gefahr kommt, den Wald vor Bäumen nicht zu sehen.

Wir fassen nur den Kern der Geschichte ins Auge. Unsere Aufgabe ist zunächst die, wie es zu erklären, daſs die früher auf dem wissenschaftlichen Gebiete als feststehend betrachtete Ächtheit des Pentateuch von dem letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts an so vielfache Angriffe erleiden muſste, mit so groſser Zuversicht und mit so ausgedehntem Erfolge bestritten wurde.

Wir geben absichtlich dem Problem diese engere Fassung. Zerstreute Angriffe gegen die Ächtheit des Pentateuch gehören bekanntlich schon dem 17ten Jahrhundert an, vgl. die Geschichte

derselben, in der Spinoza die Hauptrolle spielt, bei Carpzov, *introd.* I. p. 38 ff. und bei Witsius, *an Moses auctor Pent.*, in d. Miscell. I. p. 102 ff. Allein wenn es uns gelungen ist, die zur vollen Entwickelung und zum vollen Bewufstseyn gelangte Opposition zu erklären, so werden auch diese ersten und unbeholfenen Regungen derselben sich leicht auf ihre Ursachen zurückführen lassen.

Wir fassen zuerst den Zustand der Auslegung des Pentateuch in den Zeiten ins Auge, welche der Krisis vorangingen. Ein Buch wie der Pentateuch kann nur so lange sich als ächt behaupten, als es als heiliges ausgelegt wird. Die Unfähigkeit, in seine Tiefen einzudringen, die profane Auffassungsweise, die Verwässerung des Sinnes trägt den Keim der Läugnung der Ächtheit schon in sich. Wenn dieser sich nicht sogleich entwickelt, so ist dies blofse Inconsequenz, und jede Inconsequenz wird im Verlaufe der Geschichte ausgestofsen; jedes Streben kann auf die Dauer nicht anders, als sich in sich vollenden. Erhebt sich der Pentateuch in Bezug auf seine Lehren, in Bezug auf seinen Geist nicht über den natürlichen Boden, wird dieser Geist nicht als das Hauptwunder erkannt, mufs man hier zu kahlen und gezwungenen Entschuldigungen seine Zuflucht nehmen, um nur die groben Anstöfse zu beseitigen, so werden die äufseren Wunder und Weissagungen ihn nicht retten, sie werden vielmehr nur dazu dienen, seinen Untergang zu beschleunigen. Es ist eine unbegründete Forderung äufserlicher Apologeten, dafs man Wunder und Weissagungen nicht anders prüfen solle, wie alles andere Geschehene. Heidnische Wunder würden nicht zu glauben seyn, auch wenn sie von solchen berichtet würden, denen wir sonst alle Ursach haben zu glauben. Bringt man die Mosaischen Wunder und Weissagungen dadurch mit den heidnischen mehr oder weniger in gleiche Stellung, dafs man ihre Umgebungen zerstört, in ihnen den Finger Gottes nicht gewahrt und nicht gewahren läfst, so ist man gegen diejenigen, welche wegen der Wunder und Weissagungen die Ächtheit des

Pentateuch angreifen, im Unrechte. Im Grunde genommen streitet man gar nicht ferner für die Ächtheit des Pentateuch, sondern eines eignen Machwerkes, das man ihm untergeschoben. Ebenso aber auch sind die Angriffe nicht gegen den Riesen selbst, sondern nur gegen seinen Schatten, gegen einen Popanz gerichtet, den man ihm substituirt hat.

Der enge Zusammenhang der Ächtheit des Pentateuch mit seiner richtigen und tiefen Auslegung erhellt schon daraus, dafs die ersten unbeholfenen Angriffe gegen die Ächtheit auf gänzlichem Unvermögen der Auslegung beruhten. In den Clementinischen Homilien *(Patres apost. ed. Cotel. t. I.)* wird die Mosaische Abfassung des Pentateuch wegen einer Anzahl von Anstöfsen geläugnet, welche nur für die roheste Auffassung vorhanden sind; Gott könne nicht lügen, nicht versuchen, weil dies Unwissenheit voraussetze, ihn könne nicht gereuen, er könne nicht verhärten; er, der Allgenugsame, könne keine Opfer verlangen, sich nicht an Lichtern erfreuen, u. s. w.; vgl. besonders *homil.* 2. C. 43. 44. *). Der unsichtbar verfälschte Pentateuch des Verfassers, der solches enthielt, war ja wirklich nicht ächt.

Mit Calvin erreichte die theologische Auslegung des Pentateuch ihren Höhepunkt, den relativen nämlich. Er steht noch weit mehr über seinen Nachfolgern, wie über seinen Vorgängern. Man kann sich nicht genug verwundern, wie solch

*) Vgl. auch C. 52., wo behauptet wird, es könne nicht wahr seyn, dafs Noah trunken gewesen, Abraham drei Weiber gehabt, Jakob vier, dafs Moses einen Todtschlag begangen, eine Behauptung, die von selbst wegfällt, sobald man nur den Zweck des Verfassers nicht nach eignem Wähnen und Meinen bestimmt, sondern ihn mit offenem Auge so auffafst, wie er vorliegt. Denn dann zeigt sich, dafs an der Spitze des Ganzen das unsichtbare Symbolum steht: Herr, dir allein gebührt die Ehre, uns aber Schaam und Beschämung, dafs die Schwächen der Erwählten, soweit sie mit dem Vorhandenseyn eines guten Grundes verträglich sind, dem Endzwecke des Werkes dienen, statt ihn zu zerstören.

ein Vorgänger solche Nachfolger haben konnte. Es erklärt sich dies auch wohl nur daraus, daſs sie ihn ganz ungelesen lieſsen, wie sich dies überall deutlich zeigt. Es ist unmöglich, daſs wer den Commentar von Calvin gründlich studirt hat, in der Flachheit der Auslegung so fest und consequent seyn kann, wie sie sich durchgängig zeigen. Wir wollen uns hier nur mit den drei Männern beschäftigen, welche den ausgedehntesten Einfluſs gewonnen haben, mit Spencer, Clericus, J. D. Michaelis. Andere, welche derselben Richtung ergeben waren, wie Grotius und Marsham, haben sie entweder nicht so consequent durchgeführt, oder sich weniger angelegentlich mit der Auslegung des Pentateuch beschäftigt, so daſs sich die Spuren ihrer Einwirkung in denen der Einwirkung der drei Hauptmänner verlieren *).

Spencer, dessen Bemühungen um die Auslegung des Pentateuch in seinem Werke *de legibus Hebraeorum ritualibus* vorliegen, hat in der neuesten Zeit einen Geistesverwandten an Strauſs gefunden. Bei Beiden derselbe Scharfsinn mit einem so unglaublichen Mangel an Tiefsinn, daſs man oft in Versuchung geräth, an ihrem Scharfsinne irre zu werden. Bei Beiden dieselbe eisige Kälte, dieselbe religiöse Impotenz, dieselbe Virtuosität, so zu sagen, in der Ertödtung des Gottesbewuſstseyns, so daſs religiöse Regungen nicht einmal als „verschwindendes Moment" bei ihnen vorkommen und die Consequenz ihrer Richtung durchbrechen. Bei Beiden dieselbe Klarheit und Schärfe der Darstellung, wie sie um so leichter zu erreichen ist, jemehr der Verstand sich isolirt, jemehr es ihm gelingt, die übrigen Seelenvermögen zu unterjochen. Ein Unterschied findet zwischen beiden insofern statt, als Spencer sich begnügte, nach einer einzelnen Seite der Offenbarung hin seine Individualität geltend

*) Es liegt in der Natur der Sache, daſs die folgende Darstellung einseitig seyn muſs. Die anderweitigen Verdienste der genannten Männer gehören nicht hieher. Wenn der Verf. nicht von ihnen redet, so kommt es ihm deshalb nicht in den Sinn, sie zu läugnen.

zu machen, was aber mehr zufällig, in der Verschiedenheit der Zeiten begründet ist. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, dafs er in unserer Zeit diese Bescheidenheit ablegen würde, ja dafs er schon weit mehr dachte, als er sagte. Ein anderer Unterschied, in Bezug auf die Gelehrsamkeit, ist noch mehr zufällig und äufserlich.

Gleich der Grundgedanke des Spencerschen Buches zeigt hinreichend, wie unfähig er zur Auslegung heiliger Schriften war, wie diese unter seinen Händen die Seele aushauchen mufsten. Er geht von der im allgemeinen richtigen, nur von ihm sehr übertriebenen Behauptnng aus, dafs vieles in dem Mosaischen Ceremonialgesetze eine auffallende Übereinstimmung mit religiösen Gebräuchen der heidnischen Völker, besonders der Aegypter, darbiete. Diese Übereinstimmung bezieht sich nur auf die Form, und ihre Erklärung und Rechtfertigung kann, sobald dies nachgewiesen, sobald gezeigt worden, dafs der Geist, welcher in der Mosaischen Ökonomie diese Form beseelte, ein durchaus neuer war, gar keine Schwierigkeit machen. Es ist ganz natürlich, dafs zur äufseren Darstellung des wirklich Heiligen diejenigen Formen gewählt werden, welche zur Darstellung des vermeintlich Heiligen schon in langem und ausgedehntem Gebrauche sind, also schon von den profanen Nebenbeziehungen entkleidet, die jedes ganz von neuem geheiligte Symbol mit sich führt. Wer denkt wohl daran, aus den religiösen Waschungen bei den Juden und allen andern Völkern des Alterthums etwas zum Nachtheil der Taufe zu schliefsen? Spencer aber war unfähig, dasjenige, worauf Alles ankommt, die Verschiedenheit des Geistes zu erkennen. Ihm ist das Ceremonialgesetz ein Leib ohne Seele. Bei einzelnen Theilen gesteht er zwar eine *ratio mystica et typica* zu, aber er thut dies nur bei wenigen, er behauptet, sie sey nur untergeordnet, nicht der Hauptzweck, so dafs der billige und milde Pfaff, in der *dissert. praeliminaris* zu der von ihm besorgten Ausgabe, sich zu der Bemerkung veranlafst sah: *dicis saltem gratia et ne rationem*

typicam prorsus eliminare videatur, dixisse hoc videtur auctor. Und dann wird, auch wo die geistige Bedeutung zugegeben wird, dieselbe auf einen ganz äufserlichen Erklärungsgrund zurückgeführt: *verosimile est, deum sacratiora quaedam symbolorum et typorum velis obducta in lege tradidisse, ob morem affinem inter gentium, Aegyptiorum praecipue sapientes usitatum.* p. 211. Im Allgemeinen aber verschwindet ihm jeder Unterschied zwischen den heidnischen und den äufserlich entsprechenden Israelitischen Gebräuchen. Gott hat die heidnischen Gebräuche, wie sie dalagen, herübergenommen, um dem rohen Volke durch sie ein Divertissement zu gewähren, was es sonst auswärts gesucht haben würde. So crafs wie nur möglich spricht er dies z. B. p. 640. aus: *deus interim, ut superstitioni quovis pacto iretur obviam ritus non paucos, multorum annorum et gentium usu cohonestatos, quos ineptias norat esse tolerabiles — —, in sacrorum suorum numerum adoptavit.* Überall redet er von dem Ceremonialgesetze in den verächtlichsten Ausdrücken, wie sie ganz natürlich sind, so lange die Bitte „Herr, zeige mir die Wunder in deinem Gesetze" nicht gethan und deshalb nicht erhört worden, bei solchen wenigstens, welche zuviel Selbstgefühl haben, als dafs sie nicht sofort aus ihrem Nichtsehen auf das Nichtvorhandenseyn schliefsen sollten, vgl. z. B. p. 26.: *nulla ratio occurrit, cur deus tot legibus et ritibus inutilibus populum Judaicum onerare et cultum rationalem paene obruere voluerit, nisi ut gravi illo jugo populum impediret, ne officii sui cancellos transiliret et ad ritus gentilium rueret. Id enim confessum et apertum est, hujusmodi ritus nullum cum dei natura consensum habuisse, nec tanto ceremoniarum apparatu opus fuisse ad pietatem colendam.* — Der Zusammenhang des Mangels an Auslegungsfähigkeit und der Läugnung der Ächtheit liegt hier ganz auf der Oberfläche. Wird das Mosaische Ceremonialgesetz als reiner Gegensatz des Gottesdienstes im Geiste und in der Wahrheit gefafst, statt als Vorbereitung,

Hülle, niedere Form desselben, so ist ja nichts ungereimter, als es ferner von Gott abzuleiten; weit näher liegt die Annahme, dafs es auf rein natürlichem Wege von den Heiden zu den Juden übergegangen sey; um so näher, da Gott von diesen angeblichen *ineptiis* keinesweges als von solchen redet, vielmehr dieselben dem Sittengesetze gleichstellt und ihre Bestrafung aufs schwerste zu ahnden droht und zu ahnden befiehlt, so dafs man ihm von dieser Ansicht aus eine *fraus pia* Schuld geben mufs, welche Sp. unter dem honnetten Namen der συγκατάβασις verbirgt, auch wohl gar bemerkt, Gott habe sein Volk zum befsten gehabt, vgl. z. B. p. 753., wo er sagt, Gott habe die Opfer vielleicht *per ironiam* geboten. — Welch eine niedrige Vorstellung von Gott der Spencerschen Hypothese zu Grunde liege, darauf machen schon seine gleichzeitigen Gegner aufmerksam; vgl. z. B. Witsius *Aeg.* p. 282.: *Verum enimvero, quantamcunque haec civilis prudentiae speciem habeant, praeter dei verbum cuncta dicuntur, et humani commenta sunt ingenii, divini numinis majestate haud satis digna. Nimirum cauti catique in seculo mortales deum ex sua metiuntur indole: arcanasque imperandi artes et vaframenta Politicorum, quae vix terra probat, coelo locant. Quasi vero in populo sibi formando firmandoque iis astutiarum ambagibus indigeat is, qui mortalium corda in manu sua habens, ea quorum vult flectit* *). Die Rohheit der Gottesidee ist so grofs, dafs man leicht auf den Gedanken gerathen könnte, Spencer habe selbst nur *per ironiam* seine Hypothese vorgetragen, erwartend, dafs seine für die volle Wahrheit reifen Leser sie von selbst herausfinden würden, wofür man sich auf Andeutungen berufen könnte, wie die p. 210.: *deus multa in lege typorum et figurarum tegumentis involuta tradidit, forsan ut lex Mosaica cum ipso Mosis ingenio et educatione consensum coleret.* Indessen fehlt es doch

*) Worte, welche auch J. D. Michaelis hätte beherzigen sollen.

an sicherem Beweise, dafs Spencer sich der Consequenzen seiner Ansicht klar bewufst war, und für unsern Zweck ist dies gleichgültig. Für ihn genügt es, dafs sie vorhanden waren, dafs von dieser Ansicht vom Ceremonialgesetze aus nach allen Seiten Wege zur Läugnung der Ächtheit des Pentateuch führten. Als Beispiel geben wir hier nur eine Reihe von Folgerungen: Ist das Mos. Ceremonialgesetz so beschaffen, so kann es nicht von Gott herrühren, so kann Moses, der es von Gott ableitet, nicht göttlicher Gesandter, so kann er nicht als solcher durch Wunder und Weissagungen erwiesen, so kann der Pentateuch, der ihm solche in bedeutender Anzahl beilegt, nicht von Moses seyn. — Übrigens begnügte sich Sp. nicht, dem Ceremonialgesetz seine tiefere Bedeutung und seinen göttlichen Charakter zu rauben. Auch den moralischen Theil des Gesetzes sucht er möglichst seines Inhaltes zu entleeren. So bemüht er sich p. 28. nachzuweisen, der Decalog sey nicht ein Inbegriff der Moral, sondern habe nur die einseitige Bestimmung, der rohen Abgötterei entgegenzuwirken.

Die Einwirkung des Spencerschen Buches war sehr bedeutend, wie schon die wiederholten Auflagen, die Nachdrücke in Holland und Deutschland beweisen. Selbst Theologen wie Bossuet (Einl. übers. v. Cramer S. 227.) waren unvorsichtig und kurzsichtig genug, sich ihm mehr oder weniger anzuschliefsen. Die zum Theil sehr gelehrten Gegner wufsten die verwundbare Stelle nicht recht zu treffen. Statt alle Kräfte an eine gründliche und nüchterne Erforschung der symbolischen und typischen Bedeutung des Ceremonialgesetzes zu setzen, und somit die Wunder des Gesetzes aufzudecken, gaben sie sich die unfruchtbare Mühe nachzuweisen, dafs die äufseren Formen nicht durch die Juden von den Heiden entlehnt seyen, sondern umgekehrt. Die Typik beharrte in ihrer alten Willkühr, welche Spencer zur theilweisen Entschuldigung gereicht.

Auf Spencer folgte Clericus, der seine Hypothesen ohne alle Modification und Veredlung sich aneignete. Ihn in

dieser Beziehung zu charakterisiren, genügt vollkommen seine Bemerkung über die Beschneidung zu Gen. 17, 10: *Parum credibile multis videtur ritum ejusmodi incommodum, et quando a grandioribus suscipiebatur parum honestum, qui denique neque ad bones mores quidquam conferre potest, a deo opt. max. primum institutum. Suspicantur Abrahamum, qui hoc viderat in Aeg. fieri — — in illorum sententiam ivisse; quod cum animadverteret deus, qui summa συγκατάβασει sese nostrae imbecillitati attemperat, idem Abrahamum jussit facere, quod jam in aliis probabat.* — Die religiöse Oberflächlichkeit, welche den Arminianern überhaupt eigenthümlich ist, erscheint bei ihm auf die Spitze getrieben. Der Standpunkt, den er innerlich einnimmt, ist durchaus ein deistischer. Alles, was über seine abstracte Vorstellung von Gott hinausgeht, was auf einen lebendigen Gott hinweist, bezeichnet er ohne weiteres als Anthropopathismus, Anthropomorphismus; es ist ihm Schale ohne Kern, und mit solchen Bemerkungen wirft er so um sich, dafs man der Sache ganz müde wird. Dafs seine abstracte Vorstellung der gröbste Anthropomorphismus und Anthropopathismus sey, daran denkt er nicht. Von seiner erträumten religiösen Höhe blickt er mitleidig auf die heiligen Personen und die heiligen Schriftsteller herab. Dafs solche Richtung, sobald ihr durch die Geschichte zum klaren Bewufstseyn ihrer selbst verholfen wird — in unserer Zeit möchte Gesenius als *Clericus redivivus* zu betrachten seyn — zur Läugnung der Ächtheit solcher heiligen Bücher, wie der Pent., führen mufs, braucht kaum gezeigt zu werden. Bücher, welche so kindisch von Gott reden, weisen die Annahme einer göttlichen Mitwirkung bei ihrer Abfassung zurück; Wunder und Weissagungen, wie sie real seyn müssen, wenn der Pentateuch ächt ist, eignen dem lebendigen Gotte, und wenn jedes Wort schon mit Ängstlichkeit darauf angesehen wird, ob es nicht für den Vernunftgötzen zu crafs sey, wie vielmehr denn jene Thaten, welche die vermeintlich eherne Mauer der Natur durchbrechen.

Dafs dem Verf. das Bewufstseyn auch wirklich zu erwachen begann, wie wenig die Annahme der letzteren seinem religiösen Standpunkte zusage — ihm fehlte ja die nothwendige Bedingung des Wunderglaubens, die Erkenntnifs der göttlichen Bedingtheit des gewöhnlichen Naturlaufes; darum erscheinen die Wunder bei ihm durchgängig als etwas unvermitteltes, abnormes, nehmen eine fast groteske Gestalt an — zeigen seine freilich noch vereinzelten Versuche, Wunder durch Erklärung in das natürliche Gebiet herabzuziehen. vgl. z. B. seine Abhandl. *de maris Idumaei trajectione*, hinter seinem Comm. z. Pent. — Vor allem, was irgend tieferer Sinn genannt werden kann, hat er grofse Scheu. Diese kann nicht blos aus einer Unfähigkeit zur Auffassung erklärt werden; oft liegt deutlich die Befürchtung zu Grunde, durch Anerkennung des tieferen Sinnes den Boden der natürlichen Entwickelung zu verlassen, der heiligen Schrift etwas zuzugestehen, was nur unter der Voraussetzung ihrer Heiligkeit ihr eigen seyn kann. So sucht er um jeden Preis die Stellen los zu werden, welche zeigen, dafs der Israelitische Particularismus von Anfang an nicht Gegensatz, sondern Grundlage und Vorbereitung des Universalismus war, die Beschränkung Mittel zur Entschränkung. Gen. 12, 3.: „in dir sollen gesegnet werden alle Völker der Erde", wo gleich beim Beginn der Führungen Abrahams, der Beschränkung, dieser letzte Endzweck deutlich hervortritt, erklärt er: *h. e. tuo nomine exemplove prolato benedictiones apud plurimos Orientis populos concipientur, his aut similibus verbis, benedicat tibi deus, ut benedixit Abrahamo.* Lieber erlaubt er sich eine grobe Verletzung der Sprachgesetze, als dafs er sich zur Annahme eines Sinnes entschliefst, der, die Sache blos menschlich betrachtet, so wenig von vornherein zu erwarten war, der auf ein Gebiet herüberführen würde, auf dem ihm unheimisch zu Muthe wird. — Seine Unfähigkeit zur theologischen Auslegung geht bis ins Unglaubliche. Wie eine Auslegung dieser Art zur directen Vorbereitung der mythischen Auffassung und somit der

Unächtheit des Pentateuch dienen mufste, das zeigen in einem eclatanten Beispiele seine Bemerkungen zur Geschichte des Falles. Diese wird von ihm in eine garstige Carricatur verwandelt. Bei einigem Besinnen konnte sie von diesem Standpunkte aus nicht länger als Geschichte festgehalten werden. So bemerkt er zu C. 2, 9.: *Ut arbor vitae potest esse arbor, cujus fructus essent* ἀλεξιτήριοι, *s. medicati: ita arbor prudentiae erit arbor venenata, quam vitare prudentium est, et cujus gustato fructu imprudens fit prudentior. Hujus generis plures arbores esse potuerunt, quemadmodum plures sunt medicatarum species. Plin. l. XII. c.* 6. *meminit cujusdam Indicae ficus, quam ita describit: est et alia similis huic, dulcior pomo, sed interaneorum valetudini infesta. Subjicit: edixerat Alexander, ne quis agminis sui id pomum adtingeret, qua circumstantia haec illustrari potest historia.* Zu C. 3, 7.: *Amborum oculi aperti sunt, i. e. postquam illicitum fructum comederunt, animadverterunt, quod antea in animum non revocaverant; nempe aut se sibi divinam iram conciliasse; aut intestinorum dolore, fructus illius usum esse noxium, nedum ut ex eo emolumentum ingens, ut speraverant, ad se rediret.* Zu C. 3, 24.: *H. Grotius existimat hic esse* ἓν διὰ δυοῖν *et dici Cherub et flammam gladii,* ἀντὶ τοῦ *Cherub, i. e. flammans gladius; flammeumque gladium interpretatur ignes ex bituminoso Babylonis agro accensos, per quos solos dabatur aditus in Paradisum, qui proinde Adamo eo pacto clausus erat. Crediderim potius hoc voluisse Mosen: deum, scilicet, angelos misisse, qui Babylonici aut similis agri bitumen accenderent, eoque quasi flammeo gladio ad arcendos homines uterentur.* Man könnte sich versucht fühlen zu glauben, der Verfasser wolle mit der heiligen Schrift seinen Spott treiben, durch die Aufzeichnung der Ungereimtheiten, welche die geschichtliche Auffassung mit sich führe, darauf hindeuten, dafs es nothwendig sey, sie aufzugeben. Und allerdings, wenn dies auch nicht bewufste Absicht bei ihm war,

lag doch wohl ein dunkles derartiges Gefühl bei ihm zu Grunde. Es läſst sich kaum denken, daſs die einzelnen angeblichen Spuren eines späteren Zeitalters und historischer Widersprüche, auf die er in den *Sentimens de quelques Théologiens de Hollande sur l'histoire critique du V. T. p. Richard Simon,* Amsterd. 1685. seinen Angriff gegen die Ächtheit des Pentateuch basirte, dessen spätere Zurücknahme in dem Commentar nicht ganz unverdächtig ist, für sich allein die Kraft gehabt haben sollten, ihn zu einer damals so wichtigen Entscheidung zu bestimmen. Es muſste noch etwas anderes vorhanden seyn, was diesen Gründen, mit denen er sonst leicht fertig geworden seyn würde, Bedeutung verlieh. Doch dem sey wie ihm wolle, das ist gewiſs, daſs es, nachdem die Zeit die Consequenzen einer solchen Auslegungsweise ans Licht gezogen, ungereimt war, sie beizubehalten und doch noch ferner die Ächtheit des Pentateuch zu behaupten. Daher war die Verwunderung ganz gerecht, welche entstand, als Rosenmüller, der sich in der Auslegung nicht im geringsten über den Standpunkt von Clericus erhob, ihn fast durchgängig ausschrieb, auf einmal als Vertheidiger der Ächtheit des Pentateuch auftrat. — Zur volleren Charakterisirung unseres Auslegers, dessen Commentare einen ebenso weit verbreiteten als dauernden Einfluſs hatten, wollen wir noch einige Äuſserungen aus seiner Abhandlung *de lingua Hebraica* vor dem Commentar z. Gen. anführen, welche zeigen, wie er, ganz auf heidnischem Boden stehend, auf die heiligen Schriftsteller tief herabsah, wie sie, deren Herrlichkeit inwendig ist, für ihn keine Gestalt und Schöne hatten, wie ihm sogar die Herdersche Weichheit der Phantasie fehlt, welche es doch vermag, für die heiligen Schriftsteller noch ein bescheidenes Plätzchen neben der Profanliteratur zu erübrigen, wie er keine Ahndung von einem eignen Maaſse hatte, womit die heilige Literatur, nicht einmal von einem solchen, womit die Orientalische gemessen werden muſs. p. VII.: *poeticen, pro linguae suae ingenio, paulo magis coluerunt et plurima in canticis eorum*

leguntur graviter et ornate dicta; sed unde magis videas, quid facere potuissent, si studium, quantum apud alias gentes adlatum est, adhibuissent, quam ad eloquentiae laudem pervenisse intelligas. p. VIII.: *omnes rhetorum canones, etiam eos, qui non ex variante hominum arbitrio pendent, sed certa et omnibus gentibus communi ratione nituntur, spernunt. — — necessariis carent et superfluis abundant.* p. IX.: *ordinis temporis et rerum magna ratio ab Hebraeis non habetur. Sic, quae de divisione gentium habentur Gen. c.* 10. *debent v.* 9. *c.* 11. *postponi. Cap.* 11, 3. 4. 8. *sunt quoque narrationis inversiones, ut et c.* 24, 23. *etc. etc.* — Ebendas.: *fugienda est omnis turpitudo earum rerum, ad quas eorum animos, qui audiunt trahet similitudo. Per hunc canonem dicere non licuisset, deum esse virum bellicosum, deum excitari quasi dormientem etc.* Diese Ausstellungen treffen nicht, wie Cler. es vorgiebt, die Form in ihrer Zufälligkeit, sondern in ihrem Zusammenhange mit dem Wesen, und zeigen, wie fremd ihm das letztere war, wie kalt es ihn liefs.

Auf Clericus folgt J. D. Michaelis, dessen Mosaisches Recht hier ganz besonders in Betracht kommt, dann auch seine Anmerkungen für Ungelehrte. Sein Einflufs erstreckte sich noch viel weiter, wie der seines Vorgängers. Die Exegese des letzteren wurde ziemlich allgemein als die eines profanen Philologen betrachtet, dem man nur in Dingen seines Faches Auctorität zugestand. Die theologische Auslegung sah auf ihn herab, und ging daneben ungehindert ihren Gang fort, obgleich sie sich zu bedeutenden Leistungen unfähig zeigte, und also den Einflufs der theologischen Parthie der Auslegung des Cler. nicht zu paralysiren vermochte. J. D. Michaelis dagegen gelang es, seine Auslegung ziemlich zur allherrschenden zu machen, so dafs seine exegetischen Resultate als die zur Zeit, als die Gefahr einbrach, fast allgemein angenommenen betrachtet werden können. Was sich dagegen regte, wurde verspottet, und das zum Theil mit Recht, da es unbehülflich und altersschwach auftrat.

Man kann zuversichtlich behaupten, dafs Michaelis durch Wegräumung der Grundlagen der Ächtheit der biblischen Schriften dieser mehr geschadet hat, als diejenigen, welche sie nachher direct angriffen. Er zerstörte den Kern und eiferte nachher vergeblich gegen die, welche ihre Kräfte an der Schale versuchten. Seine Tendenz bei der Auslegung des Pentateuch ist durchaus eine apologetische. Im Gegensatze gegen die Angriffe der Englischen Deisten und der Französischen Atheisten, will er die Vortrefflichkeit des Mosaischen Gesetzes erweisen. Indem ihm aber für die wahre Vortrefflichkeit das Auge fehlt, entkleidet er Moses von dem Lobe, das ihm wirklich gebührt, und theilt ihm ein anderes zu, wonach er nicht gestrebt, und was seinen Charakter als göttlicher Gesandter eher verdächtig machen als befestigen kann. „Ich darf dreiste sagen — bemerkt er gleich im Eingange des Mos. R. Th. 1. §. 1. — dafs man in den Büchern Mosis einige ganz unerwartete und glänzende Proben einer gesetzgebenden Klugheit antrifft". — Diese Proben nachzuweisen, ist der Hauptzweck seines Buches. Moses erscheint, wenn man die Resultate dieses Werkes als begründet annimmt, ungefähr als ein Mann, wie der Ritter Michaelis. Dafs ein solcher Mann durch Wunderwerke und Weissagungen unterstützt worden sey, ist höchst unwahrscheinlich. Andere, die in dieser Beziehung weit höher standen als er, auch wenn ihm alles das gelassen wird, was Michaelis ihm freigebig zutheilt, wurden es nicht; und die Folgezeit war ebenso eifrig bemüht, ihm das erträumte Lob zu nehmen, als das rechtmäfsige ihm nicht wieder zukommen zu lassen. Merkwürdig ist in dieser Beziehung das Urtheil von Eichhorn über Michaelis, in der Bibl. für bibl. Literat. Th. 3. S. 847.: „Beim emsigen Suchen nach politischen Planen und Entwürfen schiebt man dem Gesetzgeber nur gar zu leicht geheime Absichten und Projecte unter, die nie in seiner Seele waren, oder zieht man viel zu fein politische Fäden durch Gesetze, die weit loser aneinanderhängen. Es ist gut, dafs vielleicht auch Michaelis mit zu voller Hand zuviel

gegeben; wegnehmen können wir nun leichter; die arme Hütte Mosis mit ihrem Hausgeräthe steht nun da; wo der Hausrath noch zu prächtig ist, läſst er sich mit einem schlechteren leicht vertauschen". — Mich. eigne politische Grundsätze waren nicht auf christlichem Boden erwachsen, er hatte sie von der gottlosen Politik des Tages entlehnt. Französische Schriftsteller waren seine Lehrmeister gewesen. Indem er nun Moses ohne Schaam und Scheu diese Grundsätze unterlegte, zog er ihn in eine Gesellschaft herab, wo man jeden andern eher erwartet, als einen Mann Gottes. Die Zuversicht, mit der er dies thut, und dabei meint, der Sache der Religion einen Dienst zu erweisen, muſs oft ein Lächeln erwecken. Das Gröbste in dieser Art ist die Behauptung, Moses habe dem Grundsatze gehuldigt, der Zweck heilige die Mittel, und zwar so sehr, daſs er auch die Religion häufig als Mittel zum Zwecke benutzt habe. Ganz unverhohlen spricht er sich im Allgemeinen darüber aus in Th. I. §. 13.: „Bei der gesetzgebenden Klugheit Mosis bemerke ich überhaupt ein gewisses Kunststück, das in unseren Tagen ungewöhnlich und vielleicht auch wirklich nicht mehr brauchbar ist. Manches Gesetz wird heiliger beobachtet, wenn man es mit Verschweigung seiner eigentlichen Ursache in eine Verbindung mit Tugend und Religion setzt, und ihm eine moralische Bedeutung oder Richtung giebt. Es erwirbt sich dadurch eine gewisse Art von Ehrerbietung, indem man glaubt gegen die Tugend selbst, die es bedeutet, zu sündigen, wenn man das Gesetz überträte. — — Die kleinen Überbleibsel der gesetzgebenden Klugheit der Ägypter, die wir kennen, zeigen, daſs dies Volk sich dieses Mittels oft bedient habe. — Wo es ohne Betrug geschehen kann (!), bedient sich Moses eines ähnlichen Mittels." Im Verlaufe des Werkes wird eine ganze Reihe einzelner Fälle angeführt, in denen Moses nach dieser Maxime gehandelt haben soll. So z. B. Th. 3. §. 145.: „Wenn an Haltung eines Gesetzes auſserordentlich viel gelegen war, so nahm man Gelübde und Religion zu

Hülfe; Moses gegen die Abgötterei, deren Verbot zu den Grundmaximen seines Staates gehörte, und das Römische Volk zur Sicherheit seiner *tribunorum plebis*. Es versteht sich von selbst, daſs dies Kunststück der gesetzgebenden Klugheit nicht verschwendet werden sollte" u. s. w. Selbst bei den kleinlichsten und niedrigsten Zwecken läſst er die Religion als Mittel dienen. Mit der religiösen Bedeutung, welche der verordneten Reinhaltung des Lagers gegeben wird, soll es gar nicht ernstlich gemeint seyn, der Zweck, welcher, als solcher offen hingestellt, nicht genug Eindruck machen würde, war blos die Verhütung des Gestankes; Moses redet so, als ob, wer das Böcklein in der Milch seiner Mutter koche, ein religiöses Verbrechen begehe; auf diese Weise will der schlaue Mann das dumme Volk dahin bringen, daſs es die Ziegenlämmer nicht mit Butter, sondern mit Baumöl koche, weil dies wohlschmeckender; bei dem Verbote von Fett und Blut wird unter der vorgegebenen Ursache, sie gehören auf den Altar und seyen zu heilig zum Essen, die eigentliche verborgen, daſs das Essen dieser Fettstücke und der Gebrauch ihres Fettes bei Kochen, Backen und Braten für ein Volk, unter dem Hautkrankheiten einheimisch sind, nachtheilig ist und diese Krankheiten verschlimmern würde u. s. w., vergl. Thl. 4. §. 171. 205. 6. — Dies Beispiel schlechter, dem Moses untergelegter politischer Maximen ist zwar das gröbste und hervorstechendste, doch keineswegs das einzige; ein anderes, was zwar feiner ist, aber doch nichtsdestoweniger geeignet, für sich allein schon, wenn es begründet wäre, die göttliche Sendung Mosis und somit die Ächtheit des Pentateuch zu erschüttern, zieht sich durch das ganze Buch hindurch. Michaelis ist zugleich Gegner des göttlichen Rechtes und Vertheidiger der schrankenlosen Gewalt der Obrigkeit; diese ist ihm von Volkes Gnaden, hat dann aber auch als Repräsentantin des Volkswillens über alles zu gebieten, während jedes göttliche Recht immer begränzt, auf einen gewissen Kreis eingeschränkt ist. Auch diese aus der modernen Gottlosigkeit hergenommene Ansicht legt er

er dem Moses unter, und zwar in einer Ausdehnung, worin der Grundsatz absurd und lächerlich wird. Der Gesetzgeber sieht in die Kammern und in die Töpfe. Er sorgt so zärtlich für seine Untergebenen, daſs er ihnen gebietet, nicht mit Butter, sondern mit Baumöl zu kochen, weil dies wohlschmekkender ist. „Dieſs — bemerkt Mich. Th. 4. §. 205. — ist Delikatesse, weitgetriebene Delikatesse, wird mancher Leser in Deutschland sagen, aber sie kann einem Volke nützlich werden, das man in ein Land, wie Palästina ist, führt." Die Gesundheit dringt der Gesetzgeber seinen Untergebenen durch heroische Mittel auf; Häuser z. B., welche vom Aussatz angesteckt sind, will er aus Fürsorge für die Gesundheit des Besitzers von Grund aus niedergerissen haben. Gegen zarte Nerven beweist er die zarteste Schonung; der Aussätzige darf nicht im Lager wohnen, muſs sein Angesicht verhüllen u. s. w., damit er „Niemanden durch den wirklich häſslichen Anblick Ekel, oder, wenn er ihn gar unvermuthet berührt, Schrecken verursache." Solche Zärtlichkeit der Polizei wäre Unbarmherzigkeit auch für die, zu deren Beſsten sie, mit Aufopferung Anderer, geübt wurde. Wer wollte nicht lieber einmal Ekel empfinden und einen kleinen Schrecken leiden, als immer die Hand der Polizei im Nacken fühlen!

Überall zeigt Michaelis die ängstlichste Scheu, das Gebiet zu verlassen, das ihm mit den Gegnern gemeinsam ist, nicht etwa blos weil er fürchtet, daſs sie ihm über dasselbe hinaus nicht folgen werden, sondern auch, und das hauptsächlich, weil er selbst nur auf diesem Gebiete einheimisch ist. So bereitete er bei alle dem, was nur vom Standpunkte eines lebendigen Gottesbewuſstseyns aus gerechtfertigt werden kann, den Gegnern einen leichten Triumph. Denn aller Scharfsinn, den er aufbot, konnte auf die Dauer die Schwäche seiner Rechtfertigungen vom natürlichen Standpunkte aus nicht verdecken, und daſs der supranaturale nicht haltbar sey, das, meinte man, stehe nach dem Zugeständnisse des supranaturalistischen Stimmführers fest. So weist er Th. 1. §. 65. die Ansicht, daſs Gott,

wenn er Exod. 34, 24. sagt, während der Festreisen werde Niemand das Land der Israeliten begehren, sich dadurch anheischig mache, Treue mit Treue zu lohnen, mit Worten zurück, welche selbst für denjenigen zu crafs sind, welcher nur auf dem Standpunkte des deistischen Vorsehungsglaubens steht: „Wollen wir es wohl wagen, die Worte Mosis so auszulegen, als hätte er ein periodisches Wunderwerk Gottes verheifsen, das drei Wochen lang in jedem Jahre alle Feinde der Israeliten in Klötze verwandeln solle?" Man glaubt hier den Ritter in 2 Regg. 7. reden zu hören. Nach Mich. soll Moses das Volk nur anweisen, auf das angeblich damals übliche Völkerrecht zu vertrauen, wonach jedes Volk Achtung vor dem Gottesdienste des andern hatte, und einen Stillstand machte, so oft ein Fest gefeiert wurde. So bemerkt er Th. 2. §. 74. in Bezug auf das Gesetz vom Sabbathsjahre, das nach ihm trotz alles religiösen Scheines keinen andern Zweck gehabt haben soll, als die Aufschüttung des Getreides zu bewirken: „Sollte wohl Gott sich zu einem so periodischen Wunderwerke anheischig gemacht haben, welches noch dazu gar nicht nothwendig gewesen wäre, wenn nur Moses kein Gesetz von der Art, bei dem das Volk nicht bestehen konnte, gegeben hätte." Welche rohe Ansicht vom gewöhnlichen Naturlaufe liegt hier zu Grunde! Wie inconsequent ist es, wenn, wer so unfähig ist, die Spuren Gottes in der Natur wahrzunehmen, sie in der Geschichte theilweise noch festhalten will! So bestreitet er das göttliche Anrecht der Israeliten an Palästina, und bemüht sich vergeblich mit allen Advokatenkünsten, ihr menschliches Anrecht zu beweisen. — Von dem Wesen der Theokratie hat er keine Ahndung. Dasjenige, worin sie sich geäufsert haben soll, die Entscheidung durch Orakel, die Gegenwart in einer Wolke u. s. w., gehört fast nur der Mosaischen Zeit an, und erscheint in seiner Vereinzelung so sonderbar, so *ex abrupto*, dafs es gleich verloren war, sobald nur die mythische Auffassung die Hände darnach ausstreckte. Die Theokratie war „ihrer Hauptabsicht nach nur

eine Benennung, die die Abgötterei bequemer ausschliefsen sollte." Th. 1. §. 35. — Zu Exod. 19, 6., wo die Israeliten ein Königreich der Priester genannt werden, bemerkt er: „Die Redensart scheint aus Ägypten hergenommen zu seyn, wo die Priester grofse Vorrechte hatten, ihre tributfreien Äcker eigenthümlich besafsen und noch dazu vom Könige unterhalten wurden." Wer so wenig eine Ahndung hat von dem Wesen des Volkes Gottes, wie sollte der das Wesen des geschichtlichen, unter seinem Volke wohnenden Gottes erkennen? Durchgängig ist ihm der Gegensatz des A. T. und des Heidenthums der oberflächlichste unter allen, der des Monotheismus und des Polytheismus. Der letzte Zweck des Gesetzes ist ihm der negative, die Abgötterei zu verhindern; den positiven Zweck, die Erzeugung eines lebendigen Gottesbewufstseyns, verliert er ganz aus den Augen. Bei dieser niedrigen Ansicht vom Wesen der Religion ist es denn ganz natürlich, dafs er es ungern sieht, wenn sie Ansprüche macht. So erweist er in den Zusätzen zum Mos. R., in Ammons und Bertholdts Journal Th. 4. S. 356., dafs viele unter Abrahams Knechten schon vorher beschnitten waren, daraus, dafs sonst ja immer auf acht Tage alle Arbeit hätte liegen bleiben müssen, und das Vieh nicht geweidet werden können. So ist er eifrig bemüht, für alle beschwerlichen und lästigen Ceremonialgesetze diätetische, medizinische, polizeiliche und andere Zwecke aufzusuchen, zu zeigen, dafs die Leviten das Einkommen, was für sie als Diener der Religion viel zu grofs war, als Ärzte, Feldmesser, Gelehrte verdienten.

Auffallend ist es, dafs Michaelis von diesem seinem natürlichen Standpunkte aus doch im Ganzen die Wunder des Pentateuch unangetastet liefs, und eine natürliche Erklärung nur da versuchte, wo er Clericus zum Vorgänger hatte, namentlich bei Ex. C. 14. Doch erklärt sich dies leicht daraus, dafs zur natürlichen Erklärung der Wunder oder gar zur Läugnung der Ächtheit des Pentat. viel weniger ein leiser und unvermerkter Übergang von der ältern Ansicht stattfand. Hier hätte er mit

derselben offen brechen müssen, und das konnte und mochte er nicht, weil Erziehung und vielleicht ein Rest früherer Frömmigkeit, dann auch der ganze Zeitgeist während der Periode seiner männlichen Kraft ihn noch theilweise an sie fesselten.

So eng aber der Zusammenhang der geschilderten Ausartung der Auslegung mit der Läugnung der Ächtheit ist, so mufsten doch wichtige Ursachen eintreten, welche bewirkten, dafs grade im letzten Viertel des 18ten Jahrhunderts der Übergang von der einen zur andern begann und mehr und mehr allgemein wurde. Ohne solche würde die gefährliche Consequenz durch die Macht der Gewohnheit unterdrückt worden seyn; oder es würde auf dem Gebiete der Auslegung selbst eine Reaction stattgefunden haben. Auf das Vorhandenseyn solcher schon lange im Stillen vorbereiteter Ursachen führt uns schon die Ausartung der Auslegung selbst. Denn ist diese nicht zufällig, wurzelt sie in einem mehr und mehr um sich greifenden, sich immer mehr seiner selbst im Gegensatze gegen das Frühere bewufstwerdenden neuen Zeitgeiste, so kann die Läugnung der Ächtheit der Verkehrung des Sinnes nicht blos subordinirt seyn; der Zeitgeist mufs auch in einer directen Beziehung zu ihr stehen.

Die frühere Zeit hatte eine grofse Pietät gegen die Vergangenheit, und somit gegen alle geschichtliche Überlieferung gehabt. Es war diese Pietät im Ganzen eine Folge der Demuth. Man glaubte die Wurzeln des eignen Daseyns zu zerstören, wenn man der Vergangenheit zu nahe trat. Man wollte nicht ganz auf sich selbst geworfen seyn. Wie immer, schlofs sich auch hier an das dem Princip nach Gute Misbrauch und Übertreibung an. Obgleich es keinesweges an einzelnen Männern fehlte, welche mit vorurtheilsfreiem Sinne historische Kritik übten, so hatte man doch im Ganzen einen zu übertriebenen Respekt vor allem, was sich für Geschichte ausgab; man wurde von dem Anfange der historischen Kritik durch eine geheime Furcht vor ihrem Ende zurückgehalten.

In der zweiten Hälfte des 17ten Jahrhunderts fing diese Pietät gegen die Geschichte mehr und mehr an zu schwinden, zuerst in England, Holland und Frankreich (man denke nur an Bayle und Harduin), dann, seit dem Regierungsantritte Friedrichs II., auch in Deutschland, wo die einmal erwachte Liebe zur Negation durch den Forschungsgeist, welcher der Nation eigenthümlich ist, eine besonders gefährliche Gestalt annahm. Je mehr man in stolzem Selbstgefühl glaubte, über der Vergangenheit zu stehen, desto freier meinte man mit ihren Denkmahlen schalten und walten zu können. Auf keinen Fall, dachte man, sey hier viel zu verlieren. Das Bewufstseyn der eignen Kraft wurde gestärkt, wenn es gelang, dasjenige zu zerstören, auf das sich die blinde Vergangenheit gestützt hatte. Ein Triumphgeschrei erhob sich jedesmal, wenn ein alter Bau zusammenstürzte. Dazu kam, dafs dem eingebildeten Zeitgeiste mehr und mehr die Liebe schwand, welche es vermag, die eigne Individualität zur Aufnahme der fremden zu erweitern, somit auch das Vermögen des Verständnisses. Was man nicht fassen konnte, glaubte man sich berechtigt zu verwerfen.

Diese allgemeine Veränderung der Stellung der Zeit zur Geschichte darf man nicht aufser Augen lassen, wenn man den Ursachen der veränderten Stellung der Zeit zu den heiligen Büchern, und namentlich zum Pentateuch nachforscht. Wie alles Besondere hier auf einem Allgemeinen ruht, die Angriffe gegen Homer z. B. nach einer Seite hin auf demselben Boden erwachsen sind, aus dem die Angriffe gegen die Bücher der heiligen Schrift, das ist auch schon von anderen hervorgehoben worden. So bemerkt Schubarth, Ideen über Homer und sein Zeitalter S. 236.: „Seit der letzten Hälfte des 18ten Jahrhund. verbreitete sich immer mehr ein frohes, frisches Naturgefühl, durch welches man sich für hinlänglich ermächtigt glaubte, allen Lebensstoff und Gehalt aus sich selbst zu ziehen. Natürlich mufste alles Überlieferte, von dem man bis dahin allen Rath, alle Aufklärung, Bildung und Erbauung sich zu erholen

gewohnt war, sehr viel von seinem zeitherigen Ansehen und Werth verlieren. Ein lebhafter, verwegner, kecker, ja sogar frecher Widerspruchsgeist erhob sich gegen dasselbe immer mehr. Und so sehen wir, nachdem man zuerst bei den heiligen Schriften von einem lästigen Zwange sich loszumachen suchte, denselben Sonderungsgeist auf alles Überlieferte sich erstrecken, um es mehr abzulehnen, als in seinem vollen Werthe und Gehalte gelten zu lassen."

Indessen reichen wir doch mit diesem allgemeinen Erklärungsgrunde für den Pentateuch bei weitem nicht aus. Bei der Stärke der Gründe für seine Ächtheit erklärt er höchstens nur die Läugnung derselben als vorübergehende Erscheinung, als Versuch Einzelner, nicht die Hartnäckigkeit, mit der an ihr festgehalten wird, und ihre weite Verbreitung. Bei der Profanliteratur ging die Periode des Zweifelns ins Gelag hinein bald zu Ende, und wenn Einzelnes der Art immer noch auftaucht und zeigt, daſs die Wurzel der verkehrten Richtung immer noch nicht ganz abgestorben ist, so gehört dies doch nur Individuen an und vermag nicht mehr sich zu allgemeiner Geltung zu erheben. Die äuſseren Gründe sind wieder mehr in ihre Rechte eingetreten, und in Bezug auf die inneren fährt man nicht mehr so keck zu. Man strebt zu verstehen, ehe man aburtheilt. Wo keine tüchtigeren Motive wirken, da treibt wenigstens der Hochmuth, zur Abwechselung dasjenige wieder aufzubauen, was der Hochmuth niedergerissen. Jeder, dem das seinige ungerechterweise genommen worden, wird zu seiner Zeit *in integrum* restituirt. Die Wendung, welche die Untersuchungen über Homer in neuerer Zeit genommen, ist bekannt (vgl. die Nachweisungen in der Abhandl.: der Pent. im Verh. zur Schreibkunst S. 419 ff.). Auch diejenigen, welche an dem Zweifel festhalten, sind von den früheren Gegnern wesentlich verschieden. Wo diese nichts als Verwirrung und Zufälligkeit sahen, da erkennen sie tiefliegende Einheit, organischen Zusammenhang — ganz anders, wie beim Pentateuch, wo die abgeschmackte Behauptung der frag-

mentarischen Beschaffenheit noch immer wiederholt wird. Die von Wolf angegriffenen Reden Ciceros werden als ächt anerkannt. Sochers verwegene Urtheile über Platonische Dialoge wurden mit Unwillen aufgenommen, und auch das Verwerfungsurtheil, welches Ast über wenigere und unwichtigere aussprach, wird noch als zu scharf anerkannt. Statt gleich mit der Behauptung der äufserlichen Unächtheit zuzufahren, begnügt man sich anzuerkennen, dafs sie unreife Produkte des Platonischen Geistes seyen, vgl. Ritter, Gesch. der Phil. Thl. 2. S. 170 ff., Ackermann, das Christliche im Plato S. 21. Das achte Buch des Thucydides war ihm wegen der Verschiedenheit in der Darstellung von den übrigen Büchern abgesprochen worden. Niebuhr betrachtet diese Auskunft als eine Zerhauung des Knotens, als geistlose Willkühr. „Ich denke — bemerkt er in d. kl. Schriften Th. 1. S. 469. — es ist eben des grofsen Schriftstellers vollkommner Sinn für Angemessenheit darin zu erkennen, dafs — wie die Feierlichkeit und die Würde sich bis zur Katastrophe in Sicilien immer höher erheben — seitdem die Gröfse der Geschichte aufhört, auch die Erzählung in einen andern Ton übergeht. Ein schlechter hätte geglaubt, gleiches Pathos erhalten zu müssen. Für die Zeit gegen das Ende des Krieges und während der Tyrannei würde Thucydides zu seiner Erhabenheit zurückgekehrt seyn; die der langen Marter des unentschiedenen Kampfes mufste leise erzählt werden." Wie weit näher liegt nicht die Erklärung der Differenz der Darstellung zwischen dem Deuteronomium und den übrigen Büchern des Pentateuch aus inneren Gründen, wie weit weniger gehört zu ihr die feine Beobachtungsgabe, welche Niebuhr hier entwickelt! Sie bietet sich jedem Uneingenommenen von selbst dar, und dafs sie dennoch so spröde verworfen wird, dafs man so roh mit der Behauptung hervorbricht, diese Differenz beweise unwidersprechlich die Verschiedenheit der Verfasser, das zeigt recht deutlich, dafs hier Interessen im Spiele seyn müssen, von welchen die profane Literatur unberührt bleibt. Fassen wir die

allgemeine Misbilligung ins Auge, mit der ein leiser Ansatz zum historischen Scepticismus selbst bei gefeierten Männern, wie O. Müller, aufgenommen wurde, so glauben wir zuversichtlich behaupten zu dürfen, dafs eine so lächerlich willkührliche Kritik, wie die von De Wette, wenn sie gegen die Ächtheit eines Profanschriftstellers oder gegen eine Parthie der Profangeschichte gerichtet gewesen wäre, jetzt als vollkommen verschollen betrachtet werden würde, und nur dazu hingereicht hätte, dem Urheber die traurige Celebrität eines Harduin zu verschaffen. Und wenn es ihm, in seiner Zeit, noch gelungen wäre, einiges Aufsehen zu erwecken, so würde ein Buch, wie das von Vatke, wenn es ihm beliebt hätte, seinen Scharfsinn statt am Pentateuch, z. B. an Herodot zu üben, gleich vom Mutterleibe zum Grabe getragen worden seyn. Man würde es als aufserhalb der Gränzen des wissenschaftlichen Gebietes liegend betrachtet haben.

Wie wenig die allgemeine Neigung des Zeitalters zu historischem Scepticismus unser Problem genügend zu erklären vermag, das geht auch daraus hervor, dafs mehrere, welche die Ächtheit des Pentateuch und die Glaubwürdigkeit seines Inhaltes sehr entschieden bestreiten, bei anderer Gelegenheit grade ein *minus* von historischer Kritik zeigen, so bereit sind zu dem Zugeständnifs der Ächtheit und Glaubwürdigkeit, wie kaum irgend ein namhafter Forscher der früheren Zeit. Derselbe Volney z. B., der mit Voltairischer Keckheit dem Pentateuch jede historische Grundlage abspricht, der das 14te Cap. seiner *recherches sur l'histoire ancienne* überschreibt: *du personnage appellé Abraham*, beruft sich auf den angeblichen Sanchuniathon, dem die Kritik der unaufgeklärten Zeit längst die Maske abgenommen, als auf einen sicheren Gewährsmann, braucht ihn als einen *lapis Lydius*, an dem Anderes sich prüfen lassen mufs. *Ecoutons* — heifst es z. B. t. 1. p. 166. Brüss. — *Sanchoniaton, qui écrivit environ* 1300 *ans avant notre ére.* Späte Scribenten, wie Nicol. Damascenus, Alex. Polyhistor,

Artapanus, deren betreffende Nachrichten offenbar nur ein Nachhall Jüdischer Tradition sind, und daher gar keine selbstständige historische Bedeutung haben, erscheinen ihm als höchst wichtig, als geeignet, Waffen gegen die Wahrheit der heiligen Geschichte zu liefern. Nicht durch Zufall ist es geschehen, dafs grade derjenige Deutsche Kritiker, dem es am meisten gelungen ist, das ihn beseelende theologische Interesse zu verdecken, der es mit gegründeter Hoffnung auf Erfolg wagen konnte, den ihm gemachten Vorwurf dogmatischer Befangenheit als naiv zu bezeichnen, dafs Gesenius vor den Augen von ganz Europa kund geben mufste, wie leicht es ihm werden würde, die Ächtheit des Pent. anzuerkennen, wenn die Sache blos vor dem Forum des historischen Gewissens entschieden werden sollte. Erst lief er einem Französischen Marquis in die Schlinge, der sich den Spafs gemacht hatte, eine selbstfabricirte Inschrift für einen Fund aus dem Alterthum auszugeben; Ges. erkannte in ihr ein wichtiges Denkmahl zur Geschichte des Gnosticismus, und commentirte über sie in der Schrift: *de inscriptione nuper in Cyrenaica reperta.* Kaum hatte er den Schmerz überstanden, den ihm das, nach der durch Böckh, Kopp u. A. geschehenen Enthüllung des Betruges, nicht länger aufzuschiebende Geständnifs seines Irrthums verursachen mufste (in der H. L. Z.), kaum sich gerüstet, durch bedeutende paläographische Leistungen diesen Irrthum vergessen zu machen, so gerieth er in eine noch weit schlimmere Verwickelung. Was ihm früher mit wenigen Zeilen, passirte ihm jetzt mit einem ganzen Buche. Welch ein Abstand zwischen dem blutjungen *Dr. medic.* Wagenfeld in Bremen und dem uralten Sanchuniathon! War es schon ein *salto mortale* von Wagenfeld bis zu Philo, wie vielmehr noch von diesem bis zu Sanchuniathon! *).

*) Es bedarf kaum der Bemerkung, dafs die Anm. S. 214. vor der Erklärung von Grotefend bereits geschrieben und gedruckt war.

Einen andern sehr wichtigen Beweis, daſs die eigentliche Lösung des Problems anderswo gesucht werden muſs, als auf dem für alle Litteratur gemeinsamen Gebiete, gewährt uns die Thatsache, daſs das Urtheil der Historiker (und ebenso der andern nichttheologischen Gelehrten) der neueren Zeit über den Pentateuch so wesentlich verschieden ist von dem der Theologen, eine Erscheinung, die sich nur daraus erklärt, daſs der Theologe das Auge vor allem andern verschlieſst, bis er zugesehen, wie eine Schrift sich zu seinen theologischen Voraussetzungen verhält, und diesen sich dann wohl oder übel alles übrige fügen läſst, während der Historiker, wenn er auch diese Voraussetzungen theilt, doch in der Regel nicht in dem Grade innerlich von ihnen beherrscht wird, daſs er sich dadurch verleiten lieſse, sein historisches Gewissen zu verletzen, zum Verräther an der Geschichte zu werden. Die Sache ist wichtig genug, um uns zu veranlassen, daſs wir an einzelnen Beispielen diese Differenz der Stellung nachweisen. Daſs auch noch in der neuesten Zeit der Pentateuch sich die allgemeine Anerkennung erkämpfen würde, wenn er es blos mit der historischen Kritik zu thun hätte, blos durch das Feuer der Neigung zum historischen Scepticismus im Allgemeinen zu gehen brauchte, das folgt um so mehr aus den anzuführenden Thatsachen, wenn wir bedenken, daſs die Theologen alles aufgeboten haben, den Historikern, die durch Mangel an Kenntniſs der Sprache und durch die Gröſse des von ihnen zu umfassenden Gebietes immer hier in mannigfacher Abhängigkeit von ihnen stehen, den Gesichtspunkt zu verrücken, und daſs auch sie immer unter einem gewissen Einflusse der auf dem Zeitgeiste beruhenden theologischen Voraussetzungen stehen, die wir später nachweisen werden.

Die Stellung, welche Heeren zum Pentateuch genommen, zieht billig zuerst unsere Aufmerksamkeit auf sich. Er hat es mit offenbarer Absichtlichkeit vermieden, sich über dieselbe bestimmt und ausführlich auszusprechen. Aber grade dies

Vermeiden ist ein deutlicher Beweis seines Mistrauens gegen die Forschungen der Theologen. Ohne sich durch ihre Zuversichtlichkeit täuschen zu lassen, will er erst abwarten, welchen Ausgang die Sache nehmen wird. So weit die Sache des Angeschuldigten unter seine Cognition fällt, findet er keine Schuld an ihm. Das laute *crucifige* der Theologen macht ihn nicht irre. In allen seinen Werken findet sich auch nicht eine einzige Verdächtigung einer historischen Angabe des Pentateuch. Wo er ihn anführt, am häufigsten in dem Bande der Ideen, welcher sich mit Ägypten beschäftigt, behandelt er ihn als unbedingt zuverläſsige Quelle. Die Hauptthatsachen des Pent. werden in der Geschichte des Alterthums, 4te Aufl. S. 40., als historisch beglaubigt von ihm anerkannt. Ebendas. S. 58. bemerkt er in der Angabe der Quellen der Ägyptischen Geschichte, die Nachrichten des Moses enthalten, obgleich keine fortlaufende Geschichte, doch eine treue Schilderung des Ägyptischen Staates zu seiner Zeit. Als Gegenstand der weiteren mündlichen Exposition bezeichnet er „Wichtigkeit und Vorzüge der Jüdischen Nachrichten, insofern sie rein historisch sind". Besonders merkwürdig aber ist eine Äuſserung Heerens aus der neuesten Zeit, in einer Anzeige von II, 2. des Werkes von Rosselini über Ägypten, Gött. gel. Anz. 1835. S. 1328.: „Wir können aber diese Anzeige nicht schlieſsen, ohne den Wunsch zu äuſsern, daſs ein gelehrter Orientalist den Abschnitt S. 254—70. und das dazu gehörige Blatt des Atlasses, *monumenti civili No.* 49., die Bereitung der Ziegelsteine darstellend, einer kritischen und unpartheiischen Prüfung unterwerfen möge. Stellt dieses Grabgemälde die Knechtschaft der Kinder Israel bei diesen Arbeiten dar, so ist es für die Exegese und die Chronologie gleich wichtig. Für die Exegese, weil es ein schlagender Beweis für das hohe Alter der Mosaischen Schriften, und namentlich des Exodus, seyn würde, dessen Beschreibung C. 1. und C. 5. es auf das treueste, selbst bis auf Nebensachen darstellt. Für die Chrono-

logie, da es aus der 18ten Dynastie unter der Regierung Thutmes-Möris um 1740 v. Chr. ist, und sowohl für die profane, als heilige Geschichte feste Punkte geben würde. Nach den Inschriften, die hier, wie sonst, über den Figuren stehen, ist es das Grab eines Aufsehers der königlichen Gebäude in Ägypten, Roscéré mit Namen". Wie mannigfach mufs sich die Ächtheit der Mosaischen Schriften nicht demjenigen schon sonst empfohlen haben, der diesen in der neuesten Zeit aus den Gräbern hervorgetretenen Zeugen für dieselbe, dem die Theologen sofort auf den Mund schlagen würden — ähnlich dem Neger, der den sich aufrichtenden Scheintodten ohne weiteres mit den Worten in den Sarg zurückschob: ich habe es schriftlich bei mir, dafs du todt bist — zu Worte kommen läfst.

Auf Heeren lassen wir J. v. Müller folgen. Dieser ist sich in dem Bekenntnifs zur Ächtheit des Pentat. immer gleich geblieben. Auch in den Zeiten seiner noch unvollendeten religiösen Entwickelung sprach er dasselbe schon aus. Die Ächtheit bewährte sich dem Historiker früher als dem Christen. Er hat offnen Sinn für die Anerkennung der inneren Gründe der Ächtheit, und was dagegen zu sprechen scheint, weifs er sich ebendeshalb zurecht zu legen. So sagt er Allg. Gesch. 3te Aufl. Th. I. S. 444.: „Jeder Zug des ersten Buches hat sein Verhältnifs zu einer Lage und Absichten, die nur ihm (Moses) passen; wo er von dem Haupte seines eignen Stammes Meldung thut, leuchtet Muth der Wahrheit hervor; die ganze Manier ist ihm eigen; auch Kleinigkeiten beweisen die Ächtheit. Es war aber im hohen Alterthume die Art, wichtige Ereignisse mit Übergehung einzelner Umstände im erhabensten Ausdrucke als Wille und Werk der einzigen Grundursache darzustellen, weil der auf das Praktische gerichtete Sinn, indem er mit ernster Feier die Seele bewegte, um theoretische Bestimmungen unbekümmert, blos die Abhängigkeit vom Allregierer und Gehorsam unter seine durch die Natur zu uns redende Ordnung einprägen sollte". Das Ceremonialgesetz,

worin Theologen ein Denkmal raffinirter Priesterklugheit, ein System von äufserlichen religiösen Satzungen aus einer Zeit erblicken, worin der Geist der Religion entflohen war (vergl. z. B. De Wette, Krit. S. 279 ff.), erscheint ihm als vollkommen eines Gottesgesandten würdig, als ganz dem Geiste des Moses, dem Charakter seiner Zeit angemessen. „Er heiligte — bemerkt er S. 441. — eine grofse, in lauter Handlung bestehende Allegorie, so dafs das einfache Grundgesetz nur Erneuerung des Glaubens der Väter mit Beifügung etlicher Warnungen enthielt, das Ritualgesetz das Volk immerwährend auf eine in die Sinne fallende Weise beschäftigte. Dafs er den Sinn der Gebräuche erläuterte und sich dieser bei den Ältesten überlieferungsweise erhielt, ist eine durch Spuren wahrscheinliche Sage; doch konnte er vorsehen, dafs Männern von Einsicht in der Hauptsache derselbe ohnedem nicht entgehen würde". Auch anderwärts beseitigt er mit leichter Mühe Steine des Anstofsens, welche die Theologen in den Weg geworfen. „Die Wiederholungen — bemerkt er z. B. in den Anmerkungen zu d. Büchern Mosis, im Anhange zu seines Bruders J. G. Müller Blicken in die Bibel, 2ter Bd. Winterth. 1830, S. 476. — sind im Geiste der alten Zeit". Und ebendas. S. 476.: „Sobald man die Gröfse des Zweckes bedenkt, ist keine Wiederholung langweilig; alles zeigt, worauf es geht". Über die Völkertafel, Gen. 10., welche als historisch noch jetzt festhalten zu wollen die Theologen für einen lächerlichen Anachronismus erklären, bemerkt er, der Historiker, der nicht so leichtgläubig wie sie, jedes neue Fündlein als wahr hinnimmt, nicht so unwissenschaftlich wie sie, leichtfertige etymologische Combinationen für hinreichend hält, um mit ihnen Geschichte zu bauen und Geschichte zu zerstören, ebendas. S. 458.: „Die Züge sind ganz geographisch wahr. Von diesem Cap. soll die ganze Universalhistorie anfangen". Diese Anmerkungen zeigen übrigens, dafs seine Überzeugung von der Ächtheit des Pent. nicht aus irgend einem zufällig entstandenen und durch Unkenntnifs ge-

nährten Vorurtheile erklärt werden kann, daſs sie vielmehr das Resultat gründlichen und anhaltenden Studiums war. Wäre der Pentateuch wirklich von so elender historischer Beschaffenheit, wie die Theologen behaupten, so müſste man Johannes Müller aus der Reihe unserer groſsen Historiker streichen.

Auch Luden zeigt keine rechte Lust, die Geschenke der Danaer unbesehens hinzunehmen. Daſs der Pentateuch ihm einen ganz andern Eindruck macht, wie den Theologen, gibt er unverholen zu erkennen, und obgleich er es nicht wagt, in eine bestimmte und allseitige Opposition gegen sie zu treten, so hütet er sich doch sorgfältig vor bestimmten Zugeständnissen, ahndend, daſs die Sache leicht eine andere Wendung nehmen könnte, die ihn diese Zugeständnisse bereuen lieſse. „Wenn man bedenkt — bemerkt er in der Geschichte des Alterth. 2te Aufl. Jena 1819. S. 60. — wie und wann diese Schriften wahrscheinlich entstanden, und wenn man nie das Verhältniſs vergiſst, in welchem die Israeliten sich zu Jehovah dachten, und wie sie blos diesem Verhältnisse gemäſs ihre Schicksale erzählten, so mag zwar das Einzelne der Ereignisse Zweifeln unterworfen seyn; im Ganzen aber liegt der Gang ihrer Schicksale vor Augen". Ebendas. S. 61.: „Ihre starke Vermehrung in Ägypten im Ablaufe von mehr als 400 Jahren ist naturgemäſs, der harte Druck aber, welchen sie endlich erfahren muſsten, höchst begreiflich; und noch begreiflicher ihre Sehnsucht nach dem nie vergessenen Vaterlande". S. 62.: „Der vierzigjährige Aufenthalt in der Wüste war weise und zeigt Moses in seiner ganzen Erhabenheit". S. 63.: „Das Gesetz, welches Jehovah durch Moses den Israeliten zum Theil unter erschütternden, schauderhaften Umständen nach und nach gab, ist höchst merkwürdig, und verdient ein tiefes Studium, nicht nur, weil es das älteste ist, oder weil es sich durch inneren Zusammenhang auszeichnet, sondern auch und vorzüglich, weil fremde (Ägyptische) Einrichtungen mit so groſser Weisheit den Sitten und dem Volkscharakter der Israeliten an-

gepafst sind". S. 64.: „Aber vierzig Jahre in der Wüste, unter Zeichen und Wundern, hatten nicht hingereicht, das entwürdigte, halsstarrige Volk zu erziehen und dem Herrn zu heiligen. Die erhabnen Gesänge Mosis erhielten nicht die Begeisterung für Jehovah; die Aufzeichnung der wundervollen Lenkung (das älteste Denkmal geschriebener Geschichten) fesselte das Volk nicht in der Treue seines Gottes".

Wachler, in dem Handbuch der Gesch. der Litter. 2te Ausg. Th. 1. S. 78. spricht sich also aus: „Moses, der Urheber der Hebräischen Nationalverfassung, war als Herrscher, Gesetzgeber, Dichter und Geschichtsammler Vorbild für die nachfolgenden Geschlechter. Die mit seinem Namen bezeichneten fünf Bücher sind dem gröfseren Theile des Stoffes nach uralt, und dem Zeitalter seines herrlichen Waltens angehörig. — — Ansichten über göttliche und weltliche Dinge, politische Betrachtungen, helle Blicke in der Zukunft, Ergiefsungen tiefen Gefühles sind in ihnen niedergelegt". S. 79.: „Die älteste Poesie der Hebräer war episch und feierte die Weltschöpfung und die Urgeschichte des Menschengeschlechtes mit unmittelbarer Beziehung auf die Nationalgeschichte; sie wurde von Moses gestaltet, der auch für die Lyrik die ersten Muster gab".

Die Äufserungen von Schlosser über den unläugbar Mosaischen Ursprung der Hauptbestandtheile des Pentateuch sind S. 456. angeführt worden.

Leo, der früher, in den Vorlesungen über Jüdische Geschichte, sich völlig der Auctorität der Theologen unterworfen hatte und von ihnen mit grofsem Triumph als einer von ihren Leuten aufgeführt wurde, wozu sie um so mehr Ursache hatten, da er wirklich der erste irgend bedeutende Historiker war, den es ihnen gelang in ihre Falle zu locken, fing später mehr und mehr an mit eignen Augen zu sehen, merkte, dafs er, während er eifrig den Spuren der angeblichen grofsen Priesterkabale in Israel nachging, selbst in den Netzen einer wirklichen Priesterkabale in Deutschland verstrickt war, kündigte endlich

den Gehorsam öffentlich auf und trat auf das historische Gebiet zurück. In dem Lehrbuch der Universalgesch. Bd. 1. Halle, 1835. S. 570., spricht er sich über den Pent. also aus: „Uns hat sich also als feste historische Überzeugung nach Durchsicht dessen, was neuerdings über diesen Gegenstand geschrieben worden, festgestellt, daſs die wesentlichen Theile des Gesetzbuches, so wie ein groſser Theil der dem Pent. zu Grunde liegenden und von den Gesetzen ihrer Bedeutung und Bestimmung nach durchaus nicht vollständig zu sondernden historischen Aufzeichnungen von Moses selbst herrühren, und daſs die Fassung des Ganzen in ein Corpus, wenn nicht durch Moses, dann sicher bald nach Moses, vielleicht zum groſsen Theile noch bei seinen Lebzeiten und unter seinen Augen stattgefunden hat, und daſs die Gewinnung eines andern Resultates aus den übrigens von der gelehrten Seite her sehr schätzbaren statt gehabten kritischen Untersuchungen lediglich darin ihren Grund hat, daſs man Orient und Occident, so wie die in raffinirter Reflexion und Hyperverständigkeit um alles natürliche Urtheilen und Thun gekommene neueste Zeit und jene kindliche alte Zeit und ihre Erscheinungen und Bedingungen nicht hinlänglich geschieden hat".

v. Rotteck hat sich so unbedingt dem Zeitgeiste mancipirt, aus dem die Theologen ihre Vorurtheile gegen den Pentateuch geschöpft haben, daſs wir uns gar nicht wundern dürften, wenn wir ihn diese Vorurtheile in ihrem ganzen Umfange theilen sähen. Und doch ist dem nicht so. Zwischen ihm und De Wette z. B. bleibt noch immer ein groſser Unterschied. In der Übersicht über die Quellen des ersten Zeitraumes, allg. Gesch. Th. 1. 11te Aufl. Freib. 1835. S. 57. bemerkt er: „Es läſst sich nicht verkennen, daſs vor allen diesen verwerflichen Nachrichten (über die Entstehung der Erde und der Menschen. Sanchuniathon, Zoroaster, und überhaupt alle morgenländischen, Chinesischen, Thibetanischen, Indischen und auch Griechischen Geschichtschreiber und Philosophen) sich die im

ersten

ersten Buche Moses enthaltene Erzählung sowohl durch eine der Vernunft und den ewigen Naturgesetzen angemefsnere Darstellungsart, als durch die unverfälschte Überlieferung auszeichne; und darum wird diese Mosaische Urkunde, die man überdies aus guten Gründen für die älteste unseres Geschlechtes erklären darf, immerdar, selbst vor dem Richterstuhle einer blos wissenschaftlichen — von allem religiösen Ansehen wegblickenden — Kritik Beifall und Achtung finden. — — Dasselbe Urtheil gilt in Ansehung der Urgeschichte der Menschen. Auch hier haben die Mosaischen Erzählungen einen so offenbaren Vorzug vor jenen aller sogenannten Profanscribenten, dafs man ihnen einen, wenigstens vergleichungsweise hohen Grad von Glaubwürdigkeit nicht absprechen kann". In der Übersicht über die Quellen der Geschichte der Hebräer S. 73. heifst es: „Über die Geschichte keines andern Volkes in diesem Zeitraume besitzen wir so alte, so umständliche, so zuverlässige Nachrichten. Die oben angeführten biblischen Schriftsteller waren — wir abstrahiren hier von der Inspiration — gröfstentheils Augenzeugen und Theilnehmer der erzählten Begebenheiten, oder wenigstens durch ihre Verhältnisse in Stand gesetzt, die Urkunden, Monumente und Sagen über frühere Nationalereignisse zu sammeln und zu vergleichen. Bis zur Wiege, zum allerersten Ursprunge des Hebräischen Volkes gehen diese Sagen zurück, und es läfst sich ihre Glaubwürdigkeit, was die Hauptkette der Fakten betrifft — denn anders ist es mit den Nebenumständen beschaffen, und mit dem, was etwa nur bildliche Darstellung ist — nicht verkennen".

Unter allen Historikern der neueren Zeit, welche entweder wahrhaft bedeutend sind, oder doch als bedeutend gelten, bleibt den Gegnern kein einziger übrig. Sie müssen sich mit Leuten, wie **Mannert**, begnügen, der in dem schon verschollenen oder vielmehr todt auf die Welt gekommenen Handbuch der alten Geschichte, Berl. 1818. allerdings redet wie sie. Männer von solcher Denkungsart aber — zu seiner Charakteri-

stik reichen Äufserungen hin, wie die S. 12., der Vorzug des Menschen vor den Thieren bestehe nur in den Fingern, dem aufrechten Gange und der Sprache; die Grundlage der Vernunft besitzen auch „andere Thiere", und S. 6., wo ein gewaltiger Schlag gegen die Wirklichkeit der Sündfluth geführt wird mit den Worten: „schon der Gedanke empört, dafs Gottes Gerechtigkeit die schuldlosen Thiere habe vernichten können, weil schuldige Menschen gegen seine Vorschriften gehandelt hatten"; der gute Mann wird sich doch sorgfältig alles Fleisches enthalten haben; denn das Schlachten der Thiere ist ja von dieser Ansicht aus eine Art von Brudermord, ihr Essen ein Thyesteisches Mahl — können nicht in Betracht kommen, auch wenn sie reicher begabt sind. Wo jeder Sinn für das Höhere fehlt, ein wahrer Hafs gegen alles Göttliche eingetreten ist, da kann das historische Gewissen sich auf dem Gebiete der heiligen Geschichte nicht mehr geltend machen; da wird der Historiker unwillkührlich zum verdorbnen Theologen, zumal wenn er etwa gar von Hause aus ein verdorbner Theologe ist. Auch einen philosophirenden Historiker würden wir nicht als competent anerkennen. Gelänge es, die Geschichte in die Dienste einer Philosophie zu verkaufen, wie die Hegelsche, so könnte allerdings der Fall einer freundlichen Zusammenstimmung der Historiker mit den Pseudotheologen eintreten. Denn wie die letzteren achtet der philosophirende Historiker nicht mit zarter Gewissenhaftigkeit auf das was vorliegt, unbekümmert darum, was für Resultate sich daraus ergeben, sondern es ist ihm nur darum zu thun, das Vorliegende seinen Voraussetzungen conform zu machen, und diese lassen bei der neuesten Philosophie die Mosaische Abfassung des Pent. nicht zu. Doch da können wir fürs erste noch sicher seyn. Dafs die Geschichte einer bessern Zukunft entgegengeht, dafür liefern uns Werke, wie Rankes Geschichte der Päbste, die erfreuliche Bürgschaft.

Noch bemerken wir, dafs sich den bedeutendsten Historikern der neueren Zeit auch ihr ausgezeichnetster Chronologe

anschliefst. Ideler, in seinem Handbuche der Chronologie, Berlin, 1825., setzt nicht nur durchgängig den Mosaischen Ursprung des Gesetzes voraus, sondern behauptet ihn auch ausdrücklich. So z. B. Th. 1. S. 479.: „Während ihres vieljährigen Zuges durch das steinige und wüste Arabien gab ihnen ihr Führer eine Verfassung, die erst ganz bei ihrem Eintritte in das ihnen verheifsene Canaan, den Ursitz ihrer nomadischen Vorfahren, ins Leben treten sollte. Diese Verfassung war ganz darauf berechnet, sie zu einem ackerbautreibenden Volke zu machen, was sich auch klar in der Zeitrechnung ausspricht, durch die wir die Feier der ihnen vorgeschriebenen Fest- und und Ruhetage geregelt finden". Der Chronologe prüft, wie billig, die Ächtheit des Pent. zunächst nach ihrem Verhältnifs zu seiner Wissenschaft, und da er hier alles in der Ordnung, so findet, wie es von der Voraussetzung der Ächtheit aus seyn mufs (vgl. z. B. S. 508.), so läfst er den lauten Zuruf der Theologen unbeachtet.

Nachdem wir gezeigt, dafs die Läugnung der Ächtheit des Pentateuch nicht aus der allgemeinen Hinneigung des Zeitalters zum historischen Scepticismus genügend erklärt werden kann, müssen wir versuchen, den eigentlichen Erklärungsgrund der Thatsache nachzuweisen.

Dieser liegt in dem Hang des Zeitalters zum Naturalismus, der in der Entfremdung desselben von Gott wurzelt. Weil man in sich nichts von dem Daseyn eines lebendigen, persönlichen und heiligen Gottes erfahren hat, so sucht man seine Spuren auch aus der Geschichte zu tilgen; weil innerlich alles rein natürlich zugeht, so mufs auch äufserlich alles rein natürlich zugegangen seyn.

Man hat für diese Richtung den vornehmen Namen der Bildung in Anspruch genommen. Dies aber sicher mit Unrecht. Als Fortschritt in der Bildung könnte der Naturalismus nur dann bezeichnet werden, wenn man in der neueren Zeit zu der Einsicht gelangt wäre, dafs dasjenige, was man früher aus Un-

kenntniſs der Gesetze der Natur für übernatürlich hielt, sich aus diesen Gesetzen erklären lasse. So aber, da die erweiterte Naturkenntniſs dies Gebiet gar nicht berührt, da, was früher, auch jetzt noch als übernatürlich gilt, kann der Name der Bildung nur durch eine grobe Insolenz angemaſst werden. Man verwickelt sich durch dieselbe in eine Menge von Absurditäten. Man muſs zuvörderst gegen allen Augenschein behaupten, daſs alle Mythenfreunde der Gegenwart gebildeter seyen, wie die Vertheidiger der biblischen Wahrheit. Dann, die Geschichte der Angriffe gegen den Pentat., wie gegen die heiligen Schriften überhaupt, hat eine *partie honteuse*, die man sorgfältig zu verdecken sucht, so daſs man aus den Darstellungen derselben, wie z. B. die von Hartmann, keine Ahndung von ihr erhält. Soll nun der Ruhm der Bildung jetzt an die Läugnung der Ächtheit des Pent. geknüpft seyn, so muſs man ihn auch diesen edlen Vorgängern zuerkennen, die man bisher als höchst roh und ungebildet anzusehen gewohnt war, z. B. den Libertinern in Calvins Zeit, den *canes*, *porci*, *nebulones*, wie er sie stehend nennt, die schon mit dem Pent. Spott trieben*); dem Verf. des *catechisme de l'honnete-homme* (vgl. Lilienthal, die gute Sache der göttl. Offenb. Th. 12, 441., *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiast. pendant le dix-huitiéme siécle t. II. Paris* 1806. *p.* 35.) der p. 10. sagt: *les événements racontés dans le Pentateuque étonnent ceux, qui ont le malheur de ne juger, que par leur raison et dans qui cette raison aveugle n'est pas éclairée par une*

*) Vgl. z. B. Calvin zu Gen. C. 6, 14. (Noahs Arche): *hoc Porphyrius vel quispiam alius canis, fabulosum esse obganniet, quia non apparet ratio, vel quia est insolitum, vel quia repugnat communis ordo naturae. Ego regero contra, totam hanc Mosis narrationem, nisi miraculis referta esset, frigidam et jejunam et ridiculam fore dico.* Zu Gen. 49, 1.: *Sed oblatrant quidam protervi canes: unde Mosi notitia sermonis in obscuro tugurio ante ducentos annos habiti?*

grace particuliere, also schon den „gebildeten Verstand" besaſs, dem nach De Wette die Unächtheit des Pentateuch von vornherein gewiſs ist, weil er Wunder und Weissagungen erzählt; dem pöbelhaften Edelmann, dem der Pent. nichts anderes ist, als „zusammengestoppelte Brocken, die wer weiſs wer in die gegenwärtige Verfassung gebracht", wahrscheinlich der „durchtriebene Judenpfaffe" Esra (Moses mit aufgedecktem Angesicht p. 9. u. a. St.); den beiden lasterhaften und halbwahnsinnigen Nonnen in einem Kloster Toscanas, welche nach De Potter, *vie de Scipio Ricci t. I. p.* 115., *ed. II.*, in dem Verhör erklärten, keinesweges zu glauben, *que Moïse et les autres auteurs des livres, qui composent la sainte bible, fuissent plus dignes de consideration, qu'un Plutarque, par exemple, ou quelque autre écrivain profane.* Sonderbare Väter und Mütter der Bildung, Vorboten der aufgehenden Sonne der Aufklärung!

Wie der Naturalismus das eigentliche belebende Princip in den Angriffen gegen die Ächtheit des Pentateuch bildet, das geht schon aus den gewaltsamen Versuchen hervor, die man, ehe man zum äuſsersten schritt, anstellte*), um den Pent. in dieser Beziehung mit dem herrschenden Zeitgeiste in Übereinstimmung zu bringen. Eichhorn, dessen ganzer religiöser Standpunkt sich auf sehr bezeichnende Weise in den wenigen

*) Wie schwer man sich dazu entschloſs, wie stark also die Gründe für die Ächtheit des Pentat. seyn müssen, schon die auf der Oberfläche liegenden, denn von den tiefer liegenden hatte man damals keine Ahndung, zeigt eine Äuſserung von Corrodi, in seiner 1792 erschienenen „Beleuchtung des Bibelcanons" Bd. 1. S. 53.: „Gegenwärtig halten es alle wahrheitsliebende Selbstdenker für keine Frechheit mehr, über das Alter des Pent. freimüthig zu urtheilen. — Doch neigen sich die allermeisten Freunde des Bibelstudiums zu der Meinung hin, es sey doch sicherer, in Ansehung des Pent. sich nicht alle Freiheit zu erlauben, die man sich in Ansehung der übrigen Schriften des A. T. erlaubt. — — Ich kann mir also leicht vorstellen, daſs ich mit meinen Zweifeln, ob Moses Concipient des Pent. sey, sehr unwillkommen seyn werde".

Worten kund gibt, Einl. Th. 3. S. 176.: „Für uns, die wir die Ursachen der Dinge erforscht haben, ist in diesen Fällen der Name Gottes oft ein entbehrliches Füllwort", bemüht sich durch Erklärung alles Übernatürliche, alles was das Daseyn eines lebendigen und persönlichen Gottes voraussetzt, zu beseitigen. Dafs er und seine Zeitgenossen die ungeheuren Aufopferungen nicht scheuten, die dazu erforderlich waren, zeigt wie lebhaft das Interesse war, wie so ganz es hinreicht, den Ausweg zu erklären, den man später ergriff, als es gar nicht mehr anging die Blöfsen des zuerst eingeschlagenen zu verdecken. Zeigen wir an einigen Proben, wie sich die Scheu vor der Hand aus den Wolken ein Genüge that, so lange man die Gründe für die Ächtheit noch respectirte! Die Erzählung von der Rotte Korah — meint Eichhorn, Einl. Th. 3. S. 303. — mache keine Schwierigkeit, sobald man nur die Natur der symbolischen Sprache nicht verkennen wolle. „Konnte sie nicht, um das Schreckliche der ungewöhnlichen Strafe, die über Korah verhängt worden, das lebendige Verscharren desselben, recht schauerlich darzustellen, es ein Verschlingen von der Erde nennen, das sie lebendig in das Todtenreich hinabbrachte?" Ebenso leicht sey es, dem Scheinwunder von Aharons blühendem Stabe den Wunderschein zu nehmen, ebendas.: „Wenn Aharon aufs neue zur Hohenpriester- und seine Familie zur Priesterwürde mittelst eines Losens durch Stäbe gelangt, und sein Stab, zum Zeichen, dafs er glücklich für Aharon und seine Familie entschieden habe, mit Knospen, Laub und Früchten gekrönt durchs Lager getragen und dann zum ewigen Beweise davon gegen jede künftige ähnliche Anfechtung ins Heiligthum niedergestellt wird, liegt darin etwas Unwahrscheinliches?" Moses leuchtendes Angesicht, meint er, konnte nur so lange als wunderbar gelten, als man die Natur der Electricität nicht kannte; wäre Eichhorn statt Moses bei einem Gewitter auf dem Sinai gewesen, er würde beim Herabkommen ebenso geleuchtet haben, bis auf die Zehen herab so-

gar, wenn er sich vorher entkleidet hätte. „Als er bei Abend von dem Berge herabkam, und die ihn sahen, nur ein Leuchten seines Angesichtes (weil die übrigen Theile seines Körpers durch Kleider bedeckt waren) bemerkten, dessen Ursprung er und seine Zeitgenossen sich noch nicht aus physischen Gründen erklären konnten, war es nicht natürlich, daſs es Mose von dem, wovon er überzeugt war, von seinem Umgange mit der Gottheit ableitete?" S. 280. Die Wolken- und Feuersäule ist ihm nichts weiter als das gewöhnliche Signal, das man bei Märschen gab, durch den Rauch des Caravanenfeuers. S. 298. Was die Plagen in Ägypten betrifft, so ist es „erwiesen, daſs Mose mittelst der alle Jahre wiederkehrenden lästigen Naturereignisse des Landes die Entlassung seiner Nation aus Ägypten bewürkte". S. 253. Diesen Erweis glaubt er in der Abhandlung *de Aegypti anno mirabili* geführt zu haben, aus der wir noch sehr seltsame Sachen mittheilen könnten, wenn nicht das bisherige schon hinreichte zu dem Erweise, daſs ein Interesse, welches zu so offenbarer Verläugnung des gesunden Menschenverstandes verleiten konnte, auch stark genug war, ohne und wider alle in dem Gegenstande liegenden Gründe die Ächtheit des Pent. zu beseitigen.

Doch man bekannte selbst mit einer Offenheit, welche aus dem Vertrauen auf die Allmacht des Zeitgeistes hervorging, die wahren Gründe des Unternehmens, und erst in neuerer Zeit, da die allgemeine Herrschaft des Zeitgeistes aufgehört hatte, und man also anfing zu fühlen, daſs die bloſse Voraussetzung nicht zum Beweise dienen könne, fing man an, diesen Grund mehr zu verdecken, den Anschein anzunehmen, als werde man, ganz frei von dogmatischen Voraussetzungen, blos von historisch-kritischen Gründen geleitet, sehe sich wider alle Neigung oder wenigstens ohne dieselbe durch diese Gründe genöthigt, die Ächtheit zu läugnen. In der neuesten Zeit aber, da der Zeitgeist wieder mehr zu Kräften gekommen und sich seiner Kräfte bewuſst geworden, da es ihm gelungen ist, ge-

tragen von der pantheistischen Grundneigung der Zeit, sich als Weltgeist zu constituiren, dem das Prädikat der Infallibilität beiwohnt, und der von der ohnmächtigen Opposition derer, welche hinter der Zeit zurückgeblieben sind, keine Notiz mehr zu nehmen braucht, hat man die Maske wieder abgeworfen.

Zum Beweise des Gesagten müssen wir hier einige betr. Äufserungen mittheilen. Corrodi, der, wie wir p. 37. gesehen, sich mit an der Spitze des Zuges der Läugner der Ächtheit befand, sagt l. c. p. 59. 60. nach Aufzählung der Wunder: „Sind dies nicht deutliche Spuren eines späteren Erzählers, der kein Augenzeuge der erzählten Begebenheiten war?" Der Grund aus den Wundern ist bei ihm noch der einzige. Daher begnügt er sich auch, die spätere Abfassung der Geschichten zu behaupten; die Gesetze läfst er als Mosaisch stehen. Stäudlin, in der Geschichte der Sittenlehre Jesu, Bd. 1. S. 118., bemerkt: „Wie es nun auch mit den historischen Theilen dieses Buches, die freilich schon dadurch, das Alles so sehr ins Wundervolle ausgemalt ist, Verdacht wider sich erregen, und in manchen Stellen so beschaffen sind, dafs sie entweder erst lange nach Moses geschrieben, oder stark interpolirt seyn müssen, beschaffen seyn mag, so sind doch starke Gründe vorhanden zu glauben, dafs Moses wenigstens die Gesetze selbst gegeben, aufgezeichnet und gesammelt hat." Wie Diderot auf dem Todtenbette erklärte, der erste Schritt zur Philosophie sey der Unglaube *), so betrachtet der Recensent von Fritzsches Vertheidigung der Ächtheit des Pentateuch, in Ammons und Bertholdts Journal Th. 4. S. 389., den Unglauben als die Basis der Kritik; was sich aus natürlichen Ursachen nicht erklären läfst, mufs fallen: „Wenn der Verfasser über Gen. 49. sich erklärt: „„Ich halte dafür, dafs Jakob, von einem höheren Lichte erleuchtet, dies alles habe vorhersehen

*) *Le premier pas vers la philosophie, c'est l'incrédulité. Mémoires, corresp., etc., de Diderot, t.* 1. *Par.* 1830. *p.* 56.

können"", so erscheint er nicht weiter auf dem Standpunkte des Kritikers, der den Grund einer vorhandenen Erscheinung anzugeben sucht, sondern auf dem Standpunkte des Dogmatikers, der den Knoten zerhaut." Mit dem Abschnitt „Geist der Hebräischen Historiographie", Einl. Th. 3. S. 745 ff., dem kein passenderes Motto gegeben werden könnte, als die eignen Worte des Verf. S. 746.: „Die Welt ist bekanntlich ein Spiegel, und so wie man in einen Spiegel hineinschaut, grade so schaut man aus demselben wieder heraus", hat Bertholdt die ganze folgende „historisch-kritische" Untersuchung über den Pentateuch eigentlich überflüssig gemacht; sie erscheint als ein *opus supererogationis*, das nur um der Schwachen willen übernommen wird. Die Quintessenz dieses Abschnittes ist die, alles was das Daseyn eines lebendigen Gottes voraussetzt, ist Dichtung. Mythologie, heifst es, nennen wir jede in das Übersinnliche eingreifende Geschichtserzählung, besonders stark aber ist der mythische Charakter denjenigen Erzählungen aufgeprägt, in denen die göttliche Wirksamkeit unmittelbar in die Geschichte eingreift, in Offenbarungen und Wundern. Auch er bezeichnet unverhohlen den Unglauben als die Basis der Kritik, eine Erkenntnifs, die über den natürlichen Standpunkt des Mosaischen Zeitalters herausgeht, mufs unbesehens ihm abgesprochen werden; da ein Überschreiten der natürlichen Gränze unmöglich ist, so steht es von vorn herein, und ohne Prüfung der Beschaffenheit im Einzelnen fest, dafs sie nicht wirklich seyn kann, vgl. S. 773: „Bei der sonst üblichen Meinung, dafs alle diese im Pentateuch vorkommenden Stellen und Abschnitte, welche sich auf Ereignisse beziehen, die erst nach Moses in der Geschichte vorkommen, als Weissagungen angesehen werden müfsten, mufs man zwar die gute Absicht loben; aber die Kritik darf sich von nichts bestechen lassen; ihr darf kein anderer Zweck vorschweben, als die historische Wahrheit zu ergründen und an das Licht zu bringen". — Ebenso unverhohlen spricht sich auch De Wette aus, bei dessen Worten, Beitr. 2. p. 10.:

„Es geht manches ganz anders, als wir es uns einbilden" man unwillkührlich an 1 Regg. 20, 40. erinnert wird *). In den „Maximen", welche die Kritik der Israelitischen Geschichte eröffnen, sagt er S. 15.: „Ein Erzähler, der *bona fide* Dinge erzählt, die (vom naturalistischen Standpunkte aus) durchaus unmöglich und undenkbar sind, die nicht allein die Erfahrung, sondern auch die natürlichen Gesetze überschreiten, und sie als Geschichte gibt, in der Reihe der geschichtlichen Facta aufführt, ein solcher, wenn er gleich die Intention hat, Geschichte zu erzählen als Geschichte, ist kein Geschichtserzähler, er steht nicht auf dem geschichtlichen Standpunkte, er ist ein poetischer Erzähler **). Und ein solcher Erzähler verdient auch durchaus keinen Glauben. Denn wenn auch andre von ihm erzählte Facta wahrscheinlich und natürlich aussehen, so sind sie doch in dieser Gesellschaft nicht dafür anzunehmen; es sind Dinge aus einer andern Welt; so wie jene können auch sie erdichtet seyn." Eine nach solchen Maximen angestellte Kritik kann die Israelitische Geschichte freilich nicht aushalten; aber man sieht auch nicht ein, wozu die Kritik ferner noch dienen soll, wenn diese Maximen erst festgestellt sind; Voltaires leichter Spott ist dann viel mehr an seiner Stelle, als eine schwerfällige Kritik. — In

*) Eine andere Selbstverurtheilung spricht er in den Worten S. 239. aus: „in der Geschichte, wie im Leben, mufs man von jedem immer das Befste erwarten."

**) Auch hier läfst sich an einem Beispiele zeigen, wie selbst die am weitesten gehenden Historiker gegen die auf den Kopf gestellte Theologie noch, wie man will, im Vorzuge oder im Nachtheile bleiben. v. Rotteck bemerkt l. c. p. 24.: „Ein unmögliches Factum, d. h. ein solches, das sich selbst, oder einem andern erwiesenen Factum, oder den Naturgesetzen widerspricht, kann niemals vernünftigen Glauben erhalten. — — Ich spreche hier nicht von eigentlichen Wundern, d. h. die als solche aufgeführt werden; denn im Begriff des Wunders liegt eben die Abweichung von Naturgesetzen. Doch wird auch, wer im Allgemeinen die Möglichkeit der Wunder zuläfst, zu deren einzelnen Beglaubigung stärkere Beweise, als zu jener eines natürlichen Factums verlangen."

den drei ersten Aufl. der Einleitung ins A. T. lesen wir gleich im Anfange der Untersuchung über den Pent. §. 145.: „Hiemit hängt zusammen, dafs soviele Vorgänge den Gesetzen der Natur widersprechen und eine unmittelbar eingreifende Wirksamkeit Gottes voraussetzen. Wenn es für den gebildeten Verstand entschieden ist, dafs solche Wunder nicht wirklich geschehen sind, so fragt sich, ob sie vielleicht den Augenzeugen und Theilnehmern so erschienen sind; aber auch dieses mufs man verneinen u. s. w. — Und somit ist schon das Ergebnifs gewonnen, dafs die Erzählung nicht gleichzeitig, oder aus gleichzeitigen Quellen entnommen ist." Also die Unächtheit des Pentateuch steht vor aller Untersuchung fest, mufs behauptet werden, und wenn auch die stärksten Gründe dagegen sprechen sollten. In der vierten Aufl. finden wir diese Worte zwar leise, aber sehr wesentlich verändert. Es heifst dort: „Wenn es für den gebildeten Verstand wenigstens zweifelhaft ist, dafs solche Wunder geschehen sind." Hier haben wir ein Beispiel der oben bezeichneten Accommodation. Ein anderes gewährt uns Hartmann, der S. 358. nicht mehr die Wunder überhaupt, sondern „die häufige Einmischung von zwecklosen Wundern zur Erreichung geringfügiger Zwecke" als Grund für die mythische Beschaffenheit geltend macht, obgleich nach seinem ganzen religiösen Standpunkte ihm schon die sparsame Einmischung zweckmäfsiger Wunder zur Erreichung wichtiger Zwecke zum Erweise der mythischen Beschaffenheit hinreichen müfste. In einer neuen Auflage von De Wettes Einleitung dürfen wir erwarten, auch das dritte Stadium, die Rückkehr zur Offenheit, vertreten zu sehen; denn mittlerweile ist, wie die Vorrede zum Commentar über das Ev. Matthäi zeigt, sein Vertrauen zur „Weltbildung" und seine Verachtung gegen die, welche in ihr nur den Zeitgeist erblicken, ganz erstaunlich gewachsen. Doch wir brauchen auf De Wette nicht zu warten; das dritte Stadium hat schon seine Repräsentanten gefunden. Oder ist es etwa nicht ganz die alte Offenherzigkeit, wenn v. Bohlen, Gen. Einl. S. 36. sagt: „Die

Kritik als solche ist immer ungläubig", und wenn Vatke S. 9. bemerkt: „Sehr viele, zuweilen die Hauptgründe, durch welche ein angeblich älteres Buch einem späteren Zeitalter angewiesen wird, sind dogmatischer Art"? Wie man diesen dogmatischen Gründen jetzt sogar noch ein gröfseres Gewicht beilegt, als früher, geht aus der Thatsache hervor, dafs man die gründlichsten Vertheidigungen der Ächtheit des Pentateuch nunmehr grundsatzmäfsig ignorirt, sie nicht liest, geschweige denn widerlegt. So hat von den drei neuesten Gegnern der Ächtheit, v. Bohlen, Vatke und George, auch nicht Einer das gründliche Buch von Ranke gelesen.

In Bezug auf die Durchführung des Grundsatzes, dafs nur, was sich auf natürlichem Boden halte, als geschichtlich und von einem Augenzeugen erzählt gelten könne, läfst sich ein Unterschied bemerken. Anfangs hielt man sich an dasjenige, was ganz handgreiflich über die Natur herausgeht, die Wunder und die Weissagungen. Schon De Wette aber sah ein, dafs man dabei nicht stehen bleiben dürfe, dafs die Anwendung des Grundsatzes bei der Kritik des Pentateuch einen weit reicheren Ertrag gewähren müsse. So macht er gegen die Wahrheit der Geschichte der Fluth geltend, Noah habe auf keine Weise vorhersehen können, dafs eine Sündfluth kommen werde, für den mythischen Charakter der Geschichte Abrahams, es sey undenkbar, dafs er bei der Unfruchtbarkeit seines Weibes die Hoffnung hegen konnte, Stammvater einer Nation zu werden, ebenso undenkbar die Hoffnung auf den Besitz des Landes Canaan durch seine Nachkommen. „Denn wer möchte wohl auf einen solchen Einfall kommen?" Beitr. 1. S. 63. Dafs alle Äufserungen des Pentateuch über eine traurige Zukunft Israels nicht von Moses sind, steht ihm fest. „Denn Moses konnte nicht eine so traurige Vorstellung von dem Schicksale seines Volkes haben." Und wenn sich diese Argumentationen gewissermafsen noch innerhalb der alten Gränzen halten, insofern sie nur scharfe Vollstreckung des schon längst über die Weissagungen gesprochenen Urtheils

sind, so geht doch die Äuſserung p. 62.: „Sollte Abraham einer Religiosität fähig gewesen seyn, wie sie ihm in der Genesis zugeschrieben wird?" vgl. S. 114., offenbar über sie hinaus, bahnt den Weg an zu einem ganz neuen Lager dogmatischer Gründe gegen die Ächtheit des Pentateuch. Die Natur wird hier schon als weit starrer angesehen, wie bei den früheren, Gott weit unbedingter in den Himmel eingeschlossen, die Möglichkeit, nicht nur einer groben und handgreiflichen, sondern auch einer leisen und innerlichen Einwirkung ihm abgesprochen. Abrahams Religiosität läſst sich aus den Gesetzen der natürlichen Entwickelung nicht erklären; folglich war sie nicht vorhanden.

Indessen, so lange noch an dem Theismus festgehalten wurde, muſste es bei solchen hingestreuten einzelnen Bemerkungen bleiben, und an eine consequente Durchführung des Grundsatzes war nicht zu denken. Selbst die Läugnung der Wunder und der Weissagungen kann von theistischem Standpunkte aus ihren Ursprung aus der Neigung, ihr böses Gewissen nicht verdecken; so viel man sich auch dreht und wendet, es gelingt nicht, ein irgend scheinbares Argument gegen die Möglichkeit von Wundern und Weissagungen zu produciren. Wenn Gott ist, so kann er sich auch äuſsern; hat er die Natur geschaffen, so muſs sie ihm auch unbedingt dienen, kann seiner Einwirkung keinen Widerstand entgegensetzen. Und nun gar die geheime und innerliche Einwirkung auf die Natur, wie könnte man ihre Möglichkeit läugnen, ohne damit zugleich den Vorsehungsglauben aufzugeben, und damit in das Gebiet des Atheismus oder Pantheismus herüberzutreten? Denn ist die Vorsehung kein leerer Name, keine verunglückte Bezeichnung der Natur, so weit sie nicht erkannt wird, was ist sie denn anders, als jene geheime und stille Einwirkung auf die natürlichen Ursachen?

Jetzt aber wird diese Schwierigkeit mehr und mehr hinweggeräumt. Der Theismus derjenigen, welche nicht Gott in Christo erkennen, fängt an dem Pantheismus Platz zu machen,

oder vielmehr der Pantheismus, welcher sich nur in Theismus verkleidet hatte, fängt an die Verkleidung abzuwerfen. Er wird mehr und mehr sich seiner selbst bewufst, und reinigt sich von den früheren fremdartigen Beimischungen, von den pietistischen Unarten, die ihm früher noch anklebten. Nun geht es mit der Durchführung unsres Grundsatzes vortrefflich. Mit den Wundern und Weissagungen ist's vorbei; denn wer sollte sie gethan und gegeben haben? In dem Schlusse: „Unser Gott ist im Himmel, der thut was er will", der dem Deismus soviel zu schaffen machte, wird schadenfroh der *major* negirt. Ebenso ist auch alles andre verloren, was nicht aus den Gesetzen der stetigen natürlichen Entwickelung erklärt werden kann. Wenn dergleichen geschehen sollte, so müfste der werdende Gott sein eignes Werden anticipirt haben, was undenkbar ist.

Diesen Fortschritt in der Gottentfremdung und somit in der Consequenz repräsentirt das Buch von Vatke. Wenn er S. 185. sagt: „Wir sind in dem hier aufgestellten positiven Resultate der Kritik der ältesten Hebräischen Tradition noch einen Schritt weiter gegangen, als die gewöhnliche kritische Ansicht, und behaupten, dafs eine consequente Durchführung der kritischen Grundsätze mit Nothwendigkeit dazu treibt", so müssen wir ihm darin ganz beistimmen, vorausgesetz nämlich, dafs unter den kritischen Grundsätzen die im Interesse des Unglaubens aufgestellten betrachtet werden. Es fragt sich aber, ob diese nicht vielmehr gänzlich aufzugeben sind. Das Gegentheil hat der Verfasser nicht erwiesen; es setzt mit naiver Unbefangenheit seinen pantheistischen Standpunkt als den richtigen voraus, und macht nun, indem er nach den in der Einleitung dargelegten Grundsätzen der natürlichen Entwickelung der Religion den Pentateuch prüft, alles dasjenige als Beweis für seine Unächtheit geltend, worin die frühere gläubige Theologie den Beweis für den göttlichen Ursprung der Mosaischen Religion erblickte. Da blieb aber noch immer die Schwierigkeit, dafs, auch wenn man das in den Anfängen der Israeliti-

schen Geschichte uns Begegnende an das Ende setzt, doch bei keinem anderen Volke der Erde sich etwas ähnliches findet, keins auf dem Wege natürlicher Entwickelung zu einer solchen religiösen Durchbildung gelangt ist. Diese Schwierigkeit sucht der Verf. so zu heben, daſs er den Unterschied zwischen Israelitischer Religion und Heidenthum möglichst verringert, was ihm um so leichter gelingen muſs, da er seinen religiösen Standpunkt zum Maaſsstabe nimmt. So heiſst es z. B. S. 103.: „Vergleicht man das sittliche Leben der Hebräer und Griechen miteinander, so wird man darin den groſsen Unterschied, den ihre beiderseitige religiöse Anschauung darbietet, bedeutend gemildert finden, und der Vorzug fällt nicht selten auf die Seite der Griechen, wie besonders die Staatsverfassung zeigt, worin sich das ganze sittliche Leben concentrirt." — Wie die ganze Kritik des Verfassers von dogmatischen Voraussetzungen gesättigt ist, also nur für denjenigen Bedeutung haben kann, der mit ihm auf demselben religiösen und philosophischen Standpunkte steht, mit welcher starren Consequenz er seinen Grundsatz durchführt, wollen wir an einer Reihe von Beispielen zeigen. S. 102. wird die Annahme einer Uroffenbarung, wie der Pentateuch sie lehrt, und wie selbst edlere Heiden, ein Plato z. B., sie anerkannten, mit den Worten ausgeschlossen: „Sie setzt eine ganz äuſserliche Vorstellung von göttlicher Offenbarung voraus, widerspricht dem Begriffe der Religion und dem Verhältnisse des menschlichen Bewuſstseyns zu demselben, welches erst durch eine lange Reihe von Vermittelungen das vollkommne erringt." Das Vollkommne findet sich erst am Ende der Entwickelung, dieser auf pantheistischem Standpunkte nothwendige, sonst aber absurde Satz wird, wie hier gegen die Uroffenbarung, so von Strauſs gegen die Persönlichkeit Christi gerichtet. Die Annahme einer Uroffenbarung setzt eine ganz äuſserliche Vorstellung von göttlicher Offenbarung voraus, denn sie setzt eine Scheidung zwischen dem Offenbarenden und dem, welchem offenbart wird, während nach der Erleuchtung, welche der Phi-

losophie unserer Tage zu Theil geworden, beide eins sind. — Die Sagen über die Religion der Patriarchen verdienen gar keinen Glauben. Denn gestehen wir ihnen nur irgend welche historische Bedeutung zu, so verlieren wir den Spielraum für die ganze Reihe von Entwickelungen, welche die Religion durchlaufen mufste, ehe sie zu der Höhe gelangte, auf der wir sie im Mosaischen Zeitalter auch dann noch erblicken, wenn wir eine Menge reiner Elemente ausscheiden und eine Menge unreiner einfügen, vgl. S. 184. — Die unkritische Sage hat Moses eine Menge religiöser Einsichten geliehen, welche der Geist der Israeliten erst in einer langen Reihe späterer Jahrhunderte producirt hat. Nehmen wir dies nicht an, so müssen wir den natürlichen Boden verlassen, und somit uns selbst aufgeben. Denn vom pantheistischen Standpunkt aus ist es „unmöglich, dafs ein ganzes Volk jählings von einer höheren Stufe der religiösen Bildung auf eine tiefere zurücksinkt, und ebenso unmöglich, dafs ein Individuum sich plötzlich von einer tieferen Stufe zur höheren erhebt und ein ganzes Volk eben so plötzlich mit sich heraufzieht. — Einzelnen Individuen müssen wir zwar eine höhere Form des Selbstbewufstseyns zugestehen, dürfen sie aber, selbst bei Voraussetzung göttlicher Offenbarungen (solcher nämlich, die von dem werdenden Gotte ausgehen; richtiger und ehrlicher: einer religiösen Genialität), nicht aus dem Zusammenhange des Gesammtlebens herausreifsen, müssen daher öfter Mittelglieder ergänzen, wo die Sage sie verschweigt, oder, wo dies aus anderen Gründen unstatthaft ist, die Vorstellung von jenen Individuen selbst nach dem Maafsstabe ihrer Zeit herabstimmen. Dies wird namentlich bei Mose der Fall seyn, da man bei der Voraussetzung, dafs die Tradition über seine Wirksamkeit auch nur dem gröfseren Theile nach treu sey, weder seine Erscheinung noch den ganzen Verlauf der Hebräischen Geschichte begreifen kann; er wäre gekommen, da die Zeit noch nicht erfüllt war, also ein gröfseres Wunder, als selbst Christus.“

S.

S. 181—83. — Der Decalog namentlich kann in der Gestalt, in der er uns vorliegt, unmöglich von Moses seyn. Denn das Verbot des Bilderdienstes „mufs aus einer Zeit herrühren, wo der Gedanke von der abstracten Idealität Gottes lebendig war. Dieser Gedanke setzt aber eine ungeheure Abstraction voraus, in weit höherem Grade, als man gewöhnlich zu bemerken scheint, und darf gar nicht verglichen werden mit den bildlosen Kulten anderer Völker. — Dem Mosaischen Zeitalter dürfen wir einen solchen Riesenschritt nicht zutrauen." S. 233 ff. Ebenso ist auch das zehnte Gebot zu streichen. „Denn dafs die sträfliche Begierde nach fremdem Eigenthum überhaupt verboten sey, scheint uns unwahrscheinlich." S. 239. Die Stelle eines dieser Gebote habe vielleicht ursprünglich ein Verbot eingenommen, rohes Fleisch zu verschlingen! S. 240. — Das Gebot: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, gehöre zwar wahrscheinlich der vorexilischen Zeit an, sey aber sicher erst Jahrhunderte nach Moses ausgesprochen. Denn „es gehörten viele Stufen dazu, welche das Bewufstseyn überschreiten mufste, ehe jenes grofse Wort in dieser einfachen Allgemeinheit ausgesprochen werden konnte." S. 425. Man sieht leicht, dafs wer die Anforderung natürlicher Entwickelung in solcher Ausdehnung fafst, wie es hier geschieht, es nicht einmal mehr der Mühe werth finden mufste, die Instanz aus den Wundern und Weissagungen, welche früher allein vorgebracht wurde, noch ferner geltend zu machen. Ein Publikum, bei dem sich soviele Geneigtheit voraussetzen läfst — auf geneigte Leser hat der Verf. durchgängig gerechnet; zur Überführung ungeneigter hat er fast gar nichts gethan; das historisch-kritische Verfahren gegen die Ächtheit des Pent. kann aus seinem Buche keinen Vortheil ziehen —, dafs es in diese Feinheiten eingeht, wenn es erst von dem Verf. darauf aufmerksam gemacht wird, bedarf nicht ferner der Hinweisung auf jene auf der Oberfläche liegenden Erscheinungen. Das Schweigen von den Wundern und Weissagungen ist sehr significant. Es zeigt, wie fern dem Verf.

und seiner Parthei der Gedanke an ihre Möglichkeit liegt. Sie verdienen nicht mehr, dafs man ein Wort über sie verliert. Der Wunderglaube gehört einer „längst verschollenen Weltansicht” an *). Wird übrigens die Durchführung des Grundsatzes so auf die Spitze getrieben, wie es in den beiden letzten Fällen geschehen ist, so fällt selbst die Offenbarung im Sinne des Verf, fällt alle religiöse Genialität weg. Der Unglaube wird hier offenbar zugleich Pedanterei. — Die Stellen des Pent., wo von Götzen als nichtigen Wesen die Rede ist, müssen als später ausgesondert werden. Denn die Frage nach der Existenz der heidnischen Götter gehört der späteren Reflexion an. S. 232. Ebenso eignet die Ausgleichung des Universalismus und Particularismus, wie sie in der Ankündigung des Segens über alle Völker von Abrahams Samen aus gegeben ist, einer weit späteren Zeit. Moses konnte die Frage: wie die Allgemeinheit des göttlichen Wesens sich vertrage mit der Besonderung zum Nationalgotte eines kleinen Volkes, noch gar nicht entstehen. — „Die Verordnungen über die lokale Einheit des Gottesdienstes, ein organisirtes Priesterthum mit einem System von Einkünften, über complicirte Kultusformen u. s. w. lassen sich aus dem damaligen Zustande des Volkes nicht erklären; — — — **sie müfsten vielmehr, wären sie im Mosaischen Zeitalter wirklich gegeben, einen höheren Ursprung und prophetischen Charakter haben, was sich aber höchstens von der zu Grunde liegenden Idee behaupten läfst.**” S. 216. — Finden sich im Pentateuch Stellen, welche bestimmt eine allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen lehren, so sind sie zu streichen. Denn „das Bewufstseyn der allgemei-

*) Die derbe Geifsel der Satyre sollte einmal über das immer mehr überhand nehmende Unwesen solcher geschwungen werden, welche alles, was ihrer Beschränktheit nicht zusagt, durch die Bemerkung, es gehöre einer verschollenen Ansicht oder Richtung an, es sey nunmehr veraltet, aufser dem Zusammenhange der neueren Weltentwickelung u. s. w. mit einem Schlage beseitigt zu haben glauben.

nen Sündhaftigkeit des Menschen kann damals nur im Keime vorhanden gewesen seyn, indem die Ausbildung der objektiven Sphäre des Rechtlichen und Sittlichen der subjektiven des Gewissens weit voraneilt, und damit parallel auch der Begriff der göttlichen Heiligkeit erst später die Seite der Innerlichkeit abschliefst." S. 236. — Wie der Christus des N. T. nach Straufs ein Produkt der christlichen Gemeinde ist, so ist der Moses des A. T. nach Vatke ein Produkt der Israelitischen, an dessen Erzeugung sie eine lange Reihe von Jahrhunderten gearbeitet hat. Er rühmt dieser Ansicht nach, dafs die Propheten bedeutend dabei gewinnen. S. 481. Die bisherige Ansicht, wonach das Prophetenthum aus dem Gesetze erwuchs, wirft er mit einem Schlage zu Boden, als der natürlichen Entwickelung widersprechend. „Die letztere Eorm (die äufserlich objektive) als Anfangspunkt der göttlichen Leitung des theokratischen Staates aufstellen, heifst das Verhältnifs des Unmittelbaren und Vermittelten, der Offenbarung und Reflexion, der inneren und äufserlichen Objectivität verkennen." S. 227. Durch alle diese Operationen gewinnt denn der Verf. zu Ende der Untersuchung das Resultat, was schon zu Anfang als vor aller Untersuchung feststehend ausgesprochen worden. „Fassen wir alles zusammen, so erscheint das Resultat der Mosaischen Wirksamkeit nicht als ein fertiges Ganzes, sondern als Anfangs- und Ausgangspunkt einer höheren Entwickelung; die Elemente des Volksgeistes waren noch nicht versöhnt, selbst nicht im Bewufstseyn des Moses, ihr Kampf mufste daher fortdauern, und erst allmählig konnten Vorstellung, Kultus und sittliches Leben das ideelle Princip durchbilden." — Merkwürdig ist es, dafs der Verfasser, wie das Maafs der eignen Gotteserkenntnifs, so auch das Maafs der eignen Sündenerkenntnifs ungescheut und schonungslos an den Pentateuch angelegt hat, auch hier dem „grofsen Princip der Subjektivität" treu geblieben ist, welches nach p. 6. „überhaupt das Princip der neuen Weltbildung ist und dem ganzen neueren Geistesleben sein eigenthümliches Gepräge gibt, im

Religiösen, wie im Sittlichen, Politischen" u. s. w., das Princip „nur dasjenige als wahr und geltend anzuerkennen, was die eigne Überzeugung ist", eine vornehme Umschreibung des alten Sprüchwortes: was der Bauer nicht kennt, das mag er nicht *). Es bestätigt sich uns hier, was schon die eigne Erfahrung lehrt, dafs die Sünde nicht weniger ein Mysterium ist als die Gnade, dafs der Geist, der allein die Tiefen Gottes, auch allein das Dunkel aufhellen kann, welches die Tiefen des Menschen bedeckt. In dem Mosaischen Zeitalter — wird S. 187. behauptet — sey eine solche Form des Unglaubens, wie sie der Pentateuch voraussetzte, ganz undenkbar. Die Schuld des Volkes konnte nicht blos in seinem Willen, sie mufste zugleich in dem Mangel richtiger Erkenntnifs liegen. Dafs sich das Volk durch Lüste in Irrthum verderbt habe, ist undenkbar. Hätte es Moses vermocht, ihm eine klare und richtige Erkenntnifs zu gewähren, so würde es ihr gemäfs gehandelt, von allem abgöttischen Wesen sich zurückgehalten haben. Solches Räsonnement wird schon durch die tägliche Erfahrung hinreichend widerlegt, aber die Anhänger des grofsen Principes der Subjektivität haben für die Erfahrung kein Auge und kein Ohr. Sie erkennen ja nur das als wahr und geltend an, was die eigne Überzeugung ist. Von demselben Standpunkte aus wird p. 181. im grellen Widerspruche gegen die Geschichte der Satz aufgestellt, dessen Grundlage freilich der einzige Trost aller Anhänger des werdenden Gottes ist, es sey unmöglich, dafs ein Volk von einer höheren Stufe der religiösen Bildung auf eine tiefere zurücksinke, und S. 197. in Anwendung dieses Satzes behauptet, der nachmosaische Götzendienst lasse sich keinesweges allein aus dem Hange des Volkes zur Sinnlichkeit und aus der verführerischen Nachbarschaft ab-

*) Es ist dasselbe Princip, welches von Jacobi als „der himmelstürmende Titanengeist der Zeit, der sich von den Nephilims und Faustrechthabern nur darin unterscheidet, dafs er die geistige Stärke an die Stelle der körperlichen setzt" bezeichnet wird, vgl. Reinholds Briefw. S. 244.

leiten; er setze voraus, daſs die Jehovahreligion der Mosaischen Zeit nicht nur auf das Volk, sondern auch auf den Gesetzgeber selbst gesehen, zwischen dem und seinen Zeitgenossen man keine zu groſse Kluft setzen dürfe, noch mannigfach heidnisch gefärbt und getrübt war. — Der Historiker wird über solche Behauptungen lächeln; ihm wird sogleich beifallen, daſs von diesem Standpunkte aus vor allem die historische Wahrheit der Franz. Revolution mit allen ihren Gräueln aufgegeben werden müſste; denn wie wenig diese vom Standpunkt des Pelagianismus aus begreiflich ist, das geht doch wohl hinreichend aus dem schmerzlichen *non putaram* so vieler Edleren unter den Zeitgenossen hervor, welche der Revolution anfangs zugejauchzt hatten. Der Theologe aber läſst sich durch nichts irre machen. — Der Verf. hat übrigens auch hier den Grundsatz nicht zuerst angewendet, sondern nur consequenter durchgeführt. Von ihm aus bemerkt schon Reimarus (Übrige noch ungedr. Fragmente des Wolfenb. Fragment., herausg. von Schmidt. 1787.) S. 127.: „Ich frage einen jeden, wenn einer einen Bruder hätte, der solches alles durch Wunder thäte, nämlich auf dessen Wort Feuer vom Himmel fiele, der von seinem prophetischen Geiste 70 andern etwas abgeben könnte, der dem Winde befehlen könnte, u. s. w., würde er nach diesem allen, und sogar auf frischer That das Herz und die Bosheit haben, sich wider einen solchen Bruder aufzulehnen?" Daſs er wirklich einen Bruder hat, der unendlich höher steht als Moses, und durch sein eignes Beispiel jede weitere Beantwortung der Frage, ob jemand wohl das Herz und die Bosheit haben könne, sich wider einen solchen Bruder aufzulehnen, überflüssig macht, ahndet er gar nicht. — Ebenso sagt er S. 56., es sey unbegreiflich, wie Pharao sein Herz so oft verstocken konnte, ein Argument, welches neuerdings v. Bohlen wieder aufgenommen hat, welcher S. 58. meint, ein so schwachköpfiger König, wie der Ägypt. Pharao, bestehe nur in Volksmährchen. De Wette findet von diesem Standpunkte aus in der späteren Geneigtheit des Volkes zum Götzendienste

einen Beweis gegen die Ursprünglichkeit und Ächtheit des Ceremonialgesetzes. „Warum — bemerkt er Beitr. Th. 1. S. 257. — hing das Volk immer fremden Göttern nach? Wenn der vaterländische Kultus seine Sinnlichkeit befriedigt hätte, so hätte es ihn wohl nicht verlassen. Ein Ceremonial- und Priesterpomp aber — — wie er schon in den Mosaischen Büchern entworfen ist, mufste die Sinne hinreichend befriedigen". Bei irgend schärferer Beobachtung der menschlichen Natur, deren nothwendige Grundlage aber die Selbsterkenntnifs bildet, würde er erkannt haben, dafs es neben der Sinnlichkeit, welche das Mosaische Gesetz befriedigt, noch eine andere gibt, welche bei ihm unbefriedigt bleibt, neben der Sinnlichkeit, zu der Gott sich herabläfst, noch eine andere, die ihn herabzieht. Oder ist die Ehe etwa ein untrügliches Gegenmittel gegen die Hurerei? Der mangelhaften Naturkenntnifs aber erscheint das allernatürlichste als unnatürlich und somit ungeschichtlich und für die Unächtheit beweisend.

Wir haben bisher nachgewiesen, wie die Scheu vor Übernatürlichkeit und Unnatürlichkeit die Läugnung der Ächtheit des Pent. herbeiführte. Der Widerwille gegen dieselbe hat aber noch andere Gründe. Unter ihnen tritt besonders die Zeitansicht von Sünde und Heiligkeit hervor. „Wie der Mann, so auch sein Gott", bemerkt nach vielen Vorgängern Göthe, westöstl. Divan, Werke, Stuttg. 1827. S. 185. Einem Zeitalter, dem die Sünde als eine nothwendige Mitgabe der menschlichen Natur, als das nichtgewordene Gute, als die Bedingung der Tugend erscheint, mufs die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes ein Gräuel seyn. Es mufs sich um jeden Preis zu befreien suchen von einer Geschichte, in der diese Eigenschaften so stark hervortreten. Jehovah, der heilige und der hehre, der die Sünden der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied, verwandelt sich ihm in den zornigen Judengott, und dieser Jehovah ist so lange der Gott Himmels und der Erde, der Feind und Richter der Sünde auch des gegen-

wärtigen Geschlechtes, als der Pent. ächt und sein Inhalt geschichtlich bleibt. Denn dafs Gott heilig und gerecht sey, wird im Pent. nicht blos gelehrt, so dafs man mit der Berufung auf die Rohheit des Mosaischen Zeitalters dagegen ausreichte, sondern die Lehre hat an der Geschichte eine Grundlage; Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit offenbart sich in einer Reihe von Thatsachen, und mufs daher wirklich seyn, so lange man diese Thatsachen stehen läfst. Wie bedeutend dieser Grund in dem von dem grofsen Princip der Subjectivität beherrschten Zeitalter eingewirkt hat, das tritt besonders an dem Beispiel Göthes hervor. Was ihn hauptsächlich veranlafste zu dem Versuche, Moses als den Robespierre der alten Welt darzustellen, das spricht er selbst S. 160. in der Klage „über das Ungemüthliche des Inhaltes" aus. Der Gedanke, dafs Gott seinen Würgengel ausgesandt habe wider die Ägypter, empört ihn; nach ihm haben die Israeliten auf Anstiften des Moses „eine umgekehrte Sicilianische Vesper" unternommen. Die angeblichen Gerichte Gottes unter den Israeliten selbst sind von einer Bande von Sicariern vollführt worden, welche unter Moses Leitung stand; Aharon und Moses wurden nicht durch Gottes Gerechtigkeit von dem Eingange in das gelobte Land zurückgehalten, sondern Aharon wurde durch Moses heimlich aus dem Wege geschafft, und Moses durch Josua und Kaleb, welche es für gut fanden, „die seit einigen Jahren ertragene Regentschaft eines beschränkten Mannes zu endigen, und ihn so vielen Unglücklichen, die er vorausgeschickt, nachzusenden". So bleibt der Inhalt zwar noch immer ungemüthlich, aber er ist doch nicht mehr von der Art, dafs er die eigne Gemüthsruhe stören kann. Die Geschichte ist nicht mehr Weissagung. Moses, der trübsinnige, in sich selbst verschlossene Mann, der den Mangel des Herrschertalentes, das ihm die Natur versagt hatte, durch entschlossene Grausamkeit zu ersetzen suchte (S. 167.) ist lange todt, und mit ihm ist auch sein Gott zu Grabe gegangen, der nichts anderes als der Reflex seines eignen Ich war.

Dann hat noch der Widerwille gegen die Hauptcharaktere des Pent. die Entstehung der Läugnung der Ächtheit begünstigt. So lange die letztere besteht, kann man nicht anders als annehmen, daſs das nähere Verhältniſs zu Gott, welches ihnen beigelegt wird, Realität habe. Denn dies Verhältniſs beruhte nicht auf bloſser Vorstellung, es prägte sich in Thatsachen ab, an deren Wirklichkeit unter Voraussetzung der Ächtheit des Pent. nicht gezweifelt werden kann. Zu solchem Verhältniſs aber scheinen diejenigen, denen es zugesprochen wird, den Kritikern gar nicht geeignet zu seyn. Den Kern ihrer Persönlichkeit wahrzunehmen waren sie nicht im Stande, weil Gleiches nur von Gleichem erkannt wird; auf den Glauben der Glaubenshelden wurde keine Rücksicht genommen; die menschlichen Schwächen, die sonst nur als Nebensachen erschienen, treten nun allein noch hervor; schon an sich bedeutend genug, wurden sie unter den Händen der übelwollenden Kritiker riesengroſs. Von diesem Standpunkte aus griff der Wolfenb. Fragmentist, nach dem Vorgange der Englischen Deisten, die Ächtheit des Pentateuch*) und die Glaubwürdigkeit seines Inhaltes an. Seine Kritik über die Patriarchen schlieſst er S. 37. mit den Worten: „Sehet eine Reihe von Menschen eines Geschlechtes, die durch Lügen, Betrug, schändliches Gewerbe, Schinden und Unterdrücken anderer, in Rauben und Morden, in ihrem unstäten Umherziehen, sich Reichthümer zu erwerben suchen". — — „Ich halte es für einen offenbaren Widerspruch, daſs Gott mit solchen unreinen Seelen sollte Gemeinschaft haben, und daſs er ein so unsauber, boshaft Geschlecht vor anderen zu seinem Eigenthume erwählt habe".

*) Es ist unrichtig, was Hartmann behauptet l. c. p. 22, der Fragmentist habe nicht die Ächtheit des Pent. geläugnet, sondern nur Moses als schändlichen Betrüger gebrandmarkt. Schon in dem zuerst bekannt gemachten Fragmente über den Durchgang durch das rothe Meer wird die Unächtheit so entschieden als nur möglich behauptet, vgl. Fragmente und Antifragmente, Nürnb. 1778 S. 77. 78.

Und dafs selbst ein De Wette im Wesentlichen noch auf demselben Standpunkte der Beurtheilung steht, zeigen Äufserungen wie die Krit. S. 123.: „Übrigens ist es sehr charakteristisch für die Hebräer, dafs sie solche Mittel nicht scheuten, und dafs sie überhaupt ihren Jakob zu diesem Hinterlister machten. Die Griechen hatten auch ihren Odysseus, aber welche edlere, erhabnere Gestalt als dieser Jakob!"

Dazu kam nun noch die Unfähigkeit sich in den Geist des Pentateuch, wie überhaupt der ganzen heiligen Geschichtschreibung zu finden. Von ihr aus entdeckte man überall Unordnung, Zufälligkeit, Widerspruch, wo das erleuchtete Auge Ordnung, Zweckmäfsigkeit, Harmonie erblickt. Am grellsten zeigt sich diese Unfähigkeit in den Untersuchungen über Plan und Structur des Pent. Die fragmentarische Beschaffenheit desselben, deren nothwendige Folge die Unächtheit ist, wurde als über allen Zweifel erhaben betrachtet. „Was unsern Pentat. betrifft — bemerkt De Wette S. 21. — so können wir nach so vielen scharfsinnigen und tiefeingreifenden Untersuchungen, welche in neuerer Zeit darüber angestellt worden, als ausgemacht und anerkannt annehmen, dafs die Bücher Mose eine Sammlung einzelner, ursprünglich unter sich unabhängiger Aufsätze verschiedener Verfasser sind". Erscheinungen, welche richtig aufgefafst die Einheit des Ganzen unwiderleglich darthun, wie der Wechsel der Gottesnamen, wurden von dem Standpunkte bornirter, um alles Verständnifs des dem eignen Wesen fremdartigen gekommener Subjektivität aus zuversichtlich für das Gegentheil geltend gemacht. Dieselbe Unfähigkeit machte sich aber noch in vielen anderen Beziehungen geltend. Von ihr aus redete man z. B. von einer grofsen Lücke zwischen der Genesis und dem Exodus und in der Erzählung des Zuges durch die Wüste als beweisend gegen die Mosaische Abfassung, während, sobald erkannt wird, dafs der Verf. heilige Geschichte, Geschichte des erwählten Geschlechtes schreiben wollte, diese Lücke als eine nothwendige, durch den Plan be-

dingte erscheint. Von ihr aus verlangte man Vollständigkeit in der Anführung von Nebenumständen, und klagte, wo sie sich nicht fand, über Ungenauigkeit, welche den nicht gleichzeitigen Verf. verrathe, mythischen Charakter, Widersprüche, während es, sobald man das Werk nach seinem eignen Maaſsstab miſst, als ganz in der Ordnung erscheint, daſs die Darstellung, soviel es immer angeht, den Kern aus den Begebenheiten herausschält, eine Wahrheit, welche De Wette wohl ahndete, wenn er S. 68. sagt: „eine Geschichte Abrahams für unsere neuen Geschichtsforscher wollte er nicht schreiben; er sprach religiös zu Religiösen", aber dieser Ahndung keine weitere Folge gab. Von dieser Unfähigkeit aus endlich dichtete man dem Verf. eine Menge roher religiöser Vorstellungen an, mit denen, wären sie wirklich vorhanden, die Ächtheit des Pentateuch nicht bestehen könnte.

Faſst man alles dies, die dogmatischen Vorurtheile und die Unfähigkeiten, zusammen, und bedenkt man, daſs man unter die Gewalt beider verkauft war, so lange man noch unter der Botmäſsigkeit des herrschenden Zeitgeistes stand, von der allein der Geist Gottes befreien kann, so wird es nicht ferner räthselhaft seyn, wie die Läugnung der Ächtheit des Pent. entstehen und so groſse Verbreitung finden konnte. Dazu nehme man noch, daſs die Pseudokritik, der die Unächtheit des Pent. von vornherein entschieden war, eine völlige Stagnation der Forschung, der exegetischen nicht weniger, als der wahrhaft historisch-kritischen herbeiführte. Die Oberflächlichkeit des Commentars von Vater ist jetzt allgemein anerkannt. Nach ihm ist keine selbstständige exegetische Arbeit über den ganzen Pent. erschienen, und Leistungen, wie die v. Bohlen z. Genesis, werden Sachkundige nicht gegen uns geltend machen. Die Gründlichkeit der historisch-kritischen Bemühungen des Zeitalters um den Pent. wird man dereinst an Behauptungen ermessen, wie die, kein vorexilischer Prophet führe eine Stelle aus dem Pent. an, die dem leichtfertigen Verf. des *diction.*

philosoph. portat., der sie p. 275. ausspricht, besser ansteht, als einem Deutschen Gelehrten*). Keiner der Gegner der Ächtheit des Pent. hat sich bis jetzt die Mühe gegeben, sich gründlich mit den Resultaten der neueren Forschungen über Ägypten zu beschäftigen; keiner hat es für der Mühe werth gehalten, die Behauptung der Männer vom Fache näher zu prüfen, daſs diese Resultate sämmtlich dem Ansehen des Pent. günstig seyen.

*) Man berufe sich für die Gründlichkeit der historisch-kritischen Forschungen der neueren Zeit nur nicht auf die Masse scheinbarer Widersprüche, die sie ans Licht gezogen, die Spuren späteren Zeitalters und andere mit der Ächtheit unverträgliche Dinge, die sie sorgfältig angemerkt. In einer Beilage zu Voltaires Leben von Condorcet, Berlin 1791 S. 430., wird Folgendes erzählt. Ein Schwedischer Reisender, der V.s Bibliothek durchsah, fand darin Calmets Commentar mit eingelegten Blättern, worin die von Calmet angemerkten Schwierigkeiten aufgezeichnet waren, ohne ein Wort von deren Auflösung zu sagen, die im Calmet dabei stand. Dies — fügt der Schwede, sonst ein groſser Bewunderer Voltaires hinzu — ist nicht ehrlich. Ein ganz gleiches Verfahren haben unsere neueren Kritiker beobachtet. Der Verf. macht sich anheischig, bei jedem einzelnen irgend scheinbaren Einwande zu zeigen, daſs er schon längst Gegenstand eifriger Bemühungen der älteren Theologie gewesen war. Davon ahndet man freilich nichts, wenn man mit seinen Studien nicht über Vater und De Wette herausgeht. Der neueren Kritik eigenthümlich sind nur Einwendungen, wie die von De Wette l. c. p. 64.: „Zur Operation der Beschneidung gehört eine gewisse chirurgische Geschicklichkeit: wer hatte diese in Abrahams Lager? Ferner ist die Operation sehr schmerzhaft: und warum sollte doch Abraham allen seinen Leuten diese harte Zumuthung gemacht haben? Konnte es ihn wohl sehr interessiren, ob seine Hirten beschnitten oder unbeschnitten waren". An solchen Einwendungen ist das Zeitalter allerdings sehr fruchtbar gewesen. Aber wer sähe nicht, daſs dazu weder Kenntniſs, noch Fleiſs und gründliches Studium erforderlich ist? Wie bei der Profangeschichte solche Argumente, deren Auffindung nicht grade einen wachenden Zustand erfordert, aufgenommen werden, zeigt das Beispiel des Buches von P. F. G. Müller, meine Ansicht der Geschichte, Düsseld. 1814. Mit welch einem herzlichen Lachen würde derjenige empfangen werden, der es wagen wollte, jenes Argument von De Wette gegen die Beschneidung Abrahams gegen die Ägyptische Beschneidung geltend zu machen!

Fassen wir neben den Vorurtheilen und den Unfähigkeiten noch dieses Unterlassen aller gründlichen Untersuchung ins Auge, so wird es uns nicht befremden, schon von jungen Männern, die erst im Anfange ihrer litterarischen Laufbahn stehen, Urtheile zu vernehmen, wie das: „nur noch dogmatische Rücksichten vermögen Kämpfer gegen das Resultat der Untersuchungen von Vater und De Wette hervorzurufen" (George, die Jüd. Feste S. 6.), bei denen zunächst die Appellation *a male informato* zu erheben wäre.

Wir wollen es jetzt unternehmen, die verschiedenen Ansichten darzulegen, welche in unserer Zeit in Bezug auf den Pentateuch obwalten und zwar zuerst in Bezug auf seinen Mosaischen Ursprung, dann in Bezug auf den historischen Charakter seiner Nachrichten.

In Bezug auf den Mosaischen Ursprung des Pentateuch finden drei Hauptansichten statt. 1. Eine Parthei läugnet denselben ganz, oder bis auf sehr geringe Bestandtheile. An ihrer Spitze steht De Wette, der auch, nachdem er etwas eingelenkt hat, in den neuesten Auflagen der Einleit. §. 149., nur soviel zugesteht, sicher Mosaisch seyen die Lieder Num. 21.; daſs unter den Mosaischen Gesetzen manche alt und ächt seyn mögen, sey nicht zu läugnen; doch seyen sie nicht herauszufinden; selbst der Decalog könne in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht von Moses seyn; denn er sey in einer doppelten Paraphrase vorhanden. An De Wette schlieſsen sich Hartmann, v. Bohlen und Vatke an, welcher letztere sogar die von De Wette angenommene Ächtheit der Lieder Num. 21. verwirft. Ob man Gesenius noch zu dieser Parthei zählen darf, oder zu welcher man ihn zählen soll, ist ungewiſs. Nach einer Äuſserung in der 10ten Aufl. seiner kl. Gramm. 1831. Vorr. „daſs es noch Gegenstand der kritischen Controvers sey, ob der Pent. ganz oder theilweise von Moses herrühre", scheint

die Entschiedenheit, mit der er früher den Resultaten von Vater und De Wette beipflichtete (in der Gesch. der Hebr. Sprache und Schrift) ihn jetzt zu gereuen. Wenn nur die fatalen Wunder und Weissagungen und der zornige Judengott nicht wären! Dann könnte man sich unbefangen den Eindrücken hingeben, die man als Historiker und Sprachforscher erhält! Wie lebhaft diese für die Ächtheit des Pent. sprechen müssen, das erhellt daraus, dafs die dogmatischen Voraussetzungen, deren sich der Verf. auf seinem Standpunkte gar nicht entschlagen konnte, nicht vermochten sie zu bewältigen. Die Äufserung macht seiner Offenherzigkeit alle Ehre.

2. Andere behaupten den Mosaischen Ursprung sehr wichtiger und umfassender Bestandtheile des Pentateuch. An ihrer Spitze steht Eichhorn, der in den ersten Ausgaben der Einleitung die Ächtheit des Ganzen, mit Ausnahme weniger Einschiebsel, behauptete, in der letzten aber seine Ansicht dahin modificirte, der Pent. bestehe seinen Hauptbestandtheilen nach aus Aufsätzen theils von Moses selbst, theils von einigen seiner Zeitgenossen. Diese seyen mit manchen Zusätzen von einem späteren Sammler, wahrscheinlich zwischen Josua und Samuel, zu einem Ganzen verbunden (S. 334.). Der Grund dieser Änderung war der, dafs er daran zweifelte, durch blofse Erklärung (vgl. S. XXXVII.) mit den Anstöfsen fertig zu werden, welche der Pent. seinen dogmatischen Voraussetzungen darbot. Diese Verzweifelung wird von ihm ganz offen S. 255. ausgesprochen, wo es in Bezug auf den Bericht über die Ägyptischen Plagen heifst: „Hätte der Handelnde, Mose selbst, die Ereignisse aufgeschrieben, so würde die Art, wie wir sie jetzt dargestellt lesen, ein Räthsel seyn". Die Läugnung des Mosaischen Ursprunges geht in der Regel nur grade so weit, als die dogmatischen Voraussetzungen ins Spiel kommen. — Ferner Stäudlin, der, ohne über die Geschichte entscheiden zu wollen, die ihn auf seinem damaligen Standpunkte nach der dogmatischen Seite ebenso abstofsen mufste, als sie ihn nach der historischen an-

zog, sich mit grofsem Eifer des Mosaischen Ursprunges der Gesetze annahm, zuerst in den beiden *Commentationes de legum Mosaicarum momento et ingenio*, *collectione et effectibus*, Gött. 1796. 97., dann in der Gesch. d. Sittenl. Jesu, Bd. 1. S. 118 ff., endlich in der Abhandlung: die Ächtheit der Mosaischen Gesetze vertheidigt, in Ammons und Bertholdts Journal, Th. 3. S. 225 ff. S. 337 ff. Th. 4. S. 1 ff. S. 113 ff., wo er S. 113 ff. auch die Reden im Deuteronomium für ächt erklärt. Der redliche Mann erkannte wohl, dafs die Wurzel der Abneigung gegen den Pent. auf einem ganz andern Gebiete liege, als auf dem historisch-kritischen. „Der Bibelhafs vieler Zeitgenossen — bemerkt er Th. 3. S. 281. — hat sich unstreitig auch in der Bibelkritik verbreitet". Er hat ein gutes Beispiel dadurch gegeben, dafs er in Benutzung der in neuerer Zeit gewonnenen Resultate über das alte Ägypten für die Frage über die Ächtheit des Pent. einen Anfang machte, freilich nur einen Anfang; denn er ging nicht auf die Quellen zurück, sondern blieb bei sorgfältiger Vergleichung von Heerens Ideen stehen. Namentlich die letzte Abhandlung enthält viel Brauchbares. Dafs dem Verf. Tiefe der Auffassung abging, zeigen freilich Bemerkungen wie die Th. 4. S. 15.: „Auffallend ist es freilich, dafs die Beschneidung während des vierzigjährigen Zuges durch die Wüste nicht ausgeübt wird. Vielleicht dachte man aber, dafs sie auf diesem Zuge für die Gesundheit gefährlich werden möchte". Hätte der Verf. die Bedeutung der Beschneidung erkannt, ihr Verhältnifs zu dem Bunde, welches ihre Ertheilung an das verworfene, in die Welt zurückversetzte Geschlecht unmöglich machte, so würde er diesen ganz äufserlichen Erklärungsgrund Clericus und Andern seines Gleichen überlassen haben. — Dann Herbst, der wegen seiner *Observationes quaedam de Pent. quatuor librorum posteriorum auctore et editore*, Ellwangen 1817, wiederabgedr. in *t.* 1. der *Commentatt. theol.* von Rosenm., Fuldner und Maurer, ganz irrthümlich von Einigen unter die Vertheidiger

der Ächtheit des Pent. in ihrem ganzen Umfange gezählt wird. Bei allem, was er gegen die neuere Kritik einzuwenden hat, kann er sich doch nicht entschliefsen, ihren Boden ganz zu verlassen. Sein Respekt vor den protestantisch-rationalistischen Stimmführern ist gar zu grofs. Er verbeugt sich tief, so oft er einen Namen nennt, und bittet demüthig, dafs man es ihm verzeihe, wenn er so kühn sey, in Manchem zu widersprechen. Nach ihm (vgl. das Resultat §. 17.) wurden die zerstreuten Mosaischen Aufsätze (an dem πρῶτον ψεῦδος der neueren Kritik, der fragmentarischen Beschaffenheit des Pent. hält er fest) von einem späteren Sammler zu einem Ganzen verarbeitet und mit Zusätzen ausgestattet, so zahlreich und bedeutend, dafs man mit der Jahnschen Annahme blofser Glosseme nicht ausreiche. Zu diesem Sammler macht er, um dem Vorwurfe des *studii novitatis* auszuweichen, Esra. So kann er sich scheinbar an die Kirchenväter anlehnen, deren Aussagen über das Verhältnifs des Esra zum Pent. freilich, wie wir bei anderer Gelegenheit nachweisen werden, einen ganz anderen Sinn haben, als den von ihm, wie auch von Vater, v. Bohlen u. A. angenommenen. Die Leistungen des Verf. zur Vertheidigung desjenigen, was er als Mosaisch erkennt, sind nicht sehr bedeutend. Überall findet sich grofse Äufserlickeit der Erklärung, wie z. B. die Verschiedenheit der Sprache des Deut. von der der übrigen Bücher aus dem Zwischenraume abgeleitet wird, der zwischen der Abfassung beider liege. Übrigens zweifeln wir nicht, dafs der würdige kürzlich verewigte Verf. später über den Standpunkt dieser Abhandlung herausgekommen seyn wird, die, als Jugendarbeit betrachtet, alle Anerkennung verdient. — Endlich Bleek, der seine Beiträge zu den Forschungen über den Pent. in zwei Aufsätzen niedergelegt hat, der erste in Rosenm. bibl. exeg. Repert. Bd. 1. Lpzg. 1824. S. 1 ff., der zweite in den Stud. u. Krit. 1831. S. 488 ff. Das Resultat ist nach dem letzteren, in dem ein bedeutender Fortschritt zu bemerken ist, die im Pent. enthaltene Gesetzgebung sey ihrem ganzen Geiste

und Charakter nach ächt Mosaisch, und zwar nicht blos in Ansehung der mehr allgemeinen sittlichen Gebote, sondern auch was die speciellen Levitischen Opfer- und Reinigungsgesetze betrifft, die einen so bedeutenden Theil ausmachen. Die unmittelbare Folge hiervon sey, dafs wir bei diesen Büchern überhaupt auf geschichtlichem Boden stehen. In jenen Gesetzen werden deutlich eben solche Verhältnisse des Hebr. Volkes vorausgesetzt, als welche der geschichtliche Theil der Bücher uns vorführe (S. 501 ff.). Dies Resultat ist um so merkwürdiger, da es einzig und allein aus inneren Gründen abgeleitet wird, also ebendaher, wo die Gegner des Mosaischen Ursprunges ihre Stärke zu haben vermeinen. Wie ganz anders stellt sich die Sache noch, wenn zu den inneren Gründen, deren Ausbeutung zu Gunsten des Pentateuch hier erst angebahnt worden, noch die äufseren hinzugenommen werden *). — Ein dem Vernehmen nach

*) Es gehört zu den Wirkungen des grofsen Principes der Subjektivität, dafs in neuerer Zeit die äufseren Gründe tief herabgewürdigt, die inneren als die allein gültigen betrachtet werden, vgl. in dieser Beziehung die Bemerkungen von Kleinert, Ächtheit des Jes. S. LXXXVI ff. Was bei solcher Verkennung der natürlichen Stellung der äufsern und der innern Gründe zu einander herauskommt, hat sich in neuester Zeit in einigen sehr eclatanten Beispielen dargelegt. Hätten Hamaker, Gesenius u. A., ehe sie sich auf etwas weiteres einliefsen, von dem Französischen Marquis die Vorzeigung des angeblich in seinem Besitze befindlichen Steines mit der *inscriptio nuper in Cyrenaica reperta* verlangt, so würde das Verhältnifs von lachen und belacht werden ein grade umgekehrtes seyn. Gesenius würde dann gleich entdeckt haben, was er nun erst *post festum* wahrnahm, dafs das angeblich Phönizische der Inschrift Maltesisch-Arabisches Kauderwelsch war. Hätte Gesenius, statt zu untersuchen, wie die Eigennamen in dem angeblichen Sanchuniathon zu den in seinen Phönizischen Inschriften enthaltenen stimmten, darauf bestanden, die Griechische Handschrift des Sanch. zu sehen, so würde er nicht genöthigt gewesen seyn, erst nach schmerzlicher Erfahrung öffentlich (in der Pr. St. Z.) zu bekennen, dafs es sehr mifslich sey, einzig und allein auf innere Gründe zu vertrauen. Möchte diese Erfahrung auch für seine biblisch-kritischen Bemühungen Früchte tragen, um so mehr, da er wohl von diesem Gebiete die üble Angewöhnung in das der Profanlitteratur herübergenommen. —

nach kürzlich erschienenes Programm von Bleek gegen v. Bohlen ist dem Verf. noch nicht zu Gesicht gekommen.

Es wäre nicht mehr als billig, dafs diejenigen, welche bei der heiligen Schrift mit ihrem auf blos innere Gründe gestützten Urtheil sogleich zufahren, vorher ihre Unfehlbarkeit an anonymen litterarischen Produktionen der neuesten Zeit erprobten, bei denen dem Beweise aus inneren Gründen ein weit reicheres Material zu Gebote steht. Wie sie da bestehen werden, weifs der Verf. schon nach den vielfachen Erfahrungen zum voraus, die er bei der von ihm herausgegebenen Zeitschrift gemacht hat. Die neueste ist die, dafs Prof. Baur, der so zuversichtlich gegen alle äufseren Gründe dem Apostel Paulus die Pastoralbriefe und den Brief an die Philipper, dem Apostel Petrus seine beiden Briefe abspricht, mit derselben Zuversicht ihm den Artikel „über die Zukunft unserer Theologie" beilegt, sich auf die klar zu Tage liegende Übereinstimmung der Ideen mit dem Vorworte berufend. Erst jetzt, nachdem der Verf. versichert hat, dafs der Artikel ihm nicht angehört, wird der scharfsinnige Kritiker die Differenz des Styles und der ganzen übrigen Eigenthümlichkeit von dem Vorworte entdecken. Einen besonders schlagenden Beweis der Trüglichkeit der inneren Gründe gewährt uns die Schrift: K. L. Reinholds Leben und lit. Wirken, von E. Reinhold, Jena 1825. Es heifst dort S. 161.: „Kaum war die Schrift: Kritik der Offenbarung (in Königsberg zur Ostermesse 1792 anonym) erschienen, so ward sie in dem Intelligenzblatte der A. L. Z. angekündigt, mit dem Zusatze: „jeder, der nur die kleinste derjenigen Schriften gelesen, durch welche der Philosoph von Königsberg sich unsterbliche Verdienste um die Menschheit erworben, werde sogleich den erhabenen Verf. des Werkes erkennen." Diese Voraussetzung ward auch ausgesprochen in der mit grofser Wärme von dem Mitherausg. der A. L. Z., dem Professor der Jurisprudenz zu Jena G. Hufeland geschriebenen Recension derselben, A. L. Z. 1792. Nr. 190. 91. Als nun Kant im Intelligenzblatte dieser Zeitung von dems. J. Nr. 102. angezeigt hatte, der Verf. sey der im vorigen Jahre auf einige Zeit nach Königsberg gekommene — — Candidat der Theologie Fichte — —, so gab Hufeland im Intelligenzblatt der A. L. Z. 1792. Nr. 133. die Erklärung, sämmtliche Liebhaber der Kantischen Philosophie in Jena, unter ihnen acht Akademische Lehrer, hätten, mit fast allen Freunden und Gegnern dieser Philosophie in Deutschland, die gleiche Meinung über das Buch, zufolge seiner Übereinstimmung nicht blos im Style, sondern im ganzen Gedankengange mit Kants Schriften gehegt." Fichte schrieb nachher eine andre anonyme Schrift „Beitrag zur Berichtigung der Urtheile über die

3. Andere vertheidigen die Ächtheit des Pent., wie er vorliegt, mehrere unter ihnen mit dem Zugeständniſs einzelner Glosseme, andere sogar bedeutenderer Interpolationen, worin namentlich Jahn so weit geht, daſs er den Gegnern manche Blöſsen gibt. Daſs alle diese Vertheidiger der Ächtheit, bei Verschiedenheit der Confessionen, der theologischen Ansichten und des innerlichen religiösen Standpunktes, doch darin übereinstimmen, daſs sie Supranaturalisten sind, versteht sich nach der früher gegebenen geschichtlichen Entwickelung von selbst. Annahme der Ächtheit ohne diesen Standpunkt ist auch jetzt noch wohl bei einem Historiker denkbar, nicht aber bei einem Theologen, dem es unmöglich ist, sich über die theologischen Consequenzen hinwegzusetzen. An der Spitze steht J. D. Michaelis, der es in der Einl. ins A. T. S. 171 ff. schon recht gut ausführt, wie die Gegner der Offenbarung gezwungen seyen, die Ächtheit des Pentateuch zu läugnen. Die erst nach seiner Vertheidigung zur volleren Entwickelung gelangte Opposition gegen die Ächtheit fand den ersten tüchtigeren Bestreiter an Jahn, theils in der Einleitung, theils in zwei besonderen Abhandlungen, in Bengels Archiv, Bd. 2. 3. Ihm haben sich in

Franz. Revolution". Nach einem Briefe an Reinhold fürchtete er nicht als Verf. bekannt zu werden, „da keiner unserer Kritiker dem Verfasser der Offenbarungsschrift die Sprache jener Schrift zutraut". „Daſs man dieses Argument brauchen würde — fährt er fort — wenn ja etwa durch den Verleger etwas über den Verf. verlauten sollte, erwartete ich mit Zuversicht, und ich habe mich in unserem Publikum nicht geirrt. Möchte man doch, oder vielmehr, möchte man zum Behufe des Inkognitos wohlmeinender Schriftsteller lieber nicht die Unsicherheit dieser Schluſsart inne werden. Als Kant nicht Verfasser der Offenbarungskritik war, beschuldigte man mich, ich habe seinen Styl künstlich nachgemacht; jetzt würde man mich beschuldigen, ich habe den meinigen künstlich verstellt, und dennoch wollte ich wohl noch fünf bis sechs Schriften über verschiedene Gegenstände schreiben, in denen keiner der gewöhnlichen Beurtheiler die Schreibart der vorhergegangenen wiederfinden sollte, ohne daſs ich in ihrer Abfassung das im geringsten beabsichtigt hätte".

neuerer Zeit zwei würdige Nachfolger aus seiner Kirche angeschlossen, der scharfsinnige Hug, in den beiden S. 48. u. S. 422. angeff. Abhandlungen, und Movers in dem Aufsatze: über die Auffindung des Gesetzbuches unter Josias, ein Beitrag zu den Untersuchungen über den Pent.; in der Zeitschrift f. Philos. u. Kath. Theol., Heft 12., Köln 1834. S. 79 ff. u. Heft 13. S. 87 ff., dessen vorzüglichste Parthie die Nachweisung der Bekanntschaft des Jeremias und Zephanjah mit dem Pent., in Weissagungen, die in die Zeit vor Auffindung des Gesetzbuches fallen, ist. Aus der evangelischen Kirche Deutschlands in diesem Jahrhundert sind zu nennen: Kelle, in der (wenig bedeutenden) vorurtheilsfreien Würdigung der Mos. Schriften, 3 Hefte, Freib. 1811; Fritzsche, in der auf der Oberfläche sich haltenden Prüfung der Gründe, mit denen neuerlich die Ächtheit der Bücher Mosis bestritten worden ist, Leipz. 1814; Scheibel, in den Untersuchungen über Bibel und Kirchengesch., Thl. 1. Bresl. 1816. S. 61 ff.; Kanne in den bibl. Auslegungen, Erl. 1819, wo sich Th. 1. S. 79 ff. Bemerkungen gegen Vaters Abh. finden, Th. 2. S. 1 ff. Bemerkungen gegen De Wettes Beiträge und S. 72 ff. fortges. Bemerkungen gegen Vater — der Verf. beschäftigt sich blos mit einzelnen Punkten, besonders Widersprüchen und Spuren späteren Zeitalters, und giebt bei manchem Willkührlichen doch auch Treffendes —; Rosenmüller, in der 3ten Auflage des Comment. zum Pent., so verschämt mit seinem Supranaturalismus, dafs er nur einmal, wo er sonst nicht fertig werden kann, sich mit der Bemerkung hervorwagt, der Verf. habe die aus seinem Bewufstseyn unerklärliche Erkenntnifs *aliunde* erhalten; Sack, in der Apol. S. 156 ff., der schon richtig erkannte, dafs die Grundlage der Vertheidigung der Ächtheit die Widerlegung der Hypothese von der fragmentarischen Beschaffenheit seyn mufs, auch auf einige bisher übersehene Gründe gegen den mythischen Charakter hindeutete, namentlich auf die innere Wahrheit in der Schilderung der auftretenden Personen, wie keine mythische Darstellung sie aufzuweisen vermag, wie

z. B. „der Charakter Mosis von dem ersten Erwachen seines Rechtsgefühles bis zu der letzten Entscheidung seines Richteramtes in der bestimmtesten gleichen Zeichnung dasteht"; Ranke, in den Untersuchungen über den Pent, Erl. 1834, Th. 1., dem befsten, was bis jetzt für die Ächtheit geschrieben wurde; Oettinger, der in dem Aufs.: über den Abschn. 1 Mos. 4, 1—6, 8, in der Tüb. Zeitschr. 1835, Heft 1. S. 1 ff. auf tüchtige Weise den Vorwurf der Zusammenhangslosigkeit und Sagenhaftigkeit zunächst in Bezug auf den bezeichneten Abschnitt als aus Trägheit und Oberflächlichkeit hervorgegangen erwies; endlich Lic. Bauer, in der Abhandl.: der Mos. Ursprung der Gesetzgebung des Pentateuch vertheidigt, in der Zeitschr. für specul. Theologie, 1, 1. Berl. 1836. S. 140 ff. — Von den Schriften ausländischer Verfasser gehören nur diejenigen hieher, welche mit der Deutschen Forschung im Zusammenhange stehen. Hier sind, aufser der Schrift des Dänischen Bischof Hertz, Spuren des Pent. in den Büchern der Könige, Alt. 1822, nur die beiden Werke von Pareau zu nennen, *instit. interpretis V. T.* Utr. 1822. und *disputatio de mythica sacri codicis interpretatione*, Utr. 1824. Namentlich das letztere Werk verdient die sorgfältigste Beachtung, die ihm in Deutschland geflissentlich entzogen worden.

Die zweite Differenz betraf den historischen Charakter der Nachrichten des Pent. Sie findet zwischen denjenigen statt, welche in der Verwerfung alles übernatürlichen einig sind, auch, mit geringen Ausnahmen, in der Verwerfung der Ächtheit des Pent. Die Einen suchen von demjenigen Inhalte des Pent., der nicht mit ihren dogmatischen Voraussetzungen streitet, möglichst viel für die Geschichte zu retten; sie stellten gradezu den Grundsatz auf, dafs alles, was über den gewöhnlichen Lauf der Dinge herausgehe, mythisch sei, alles andere sich der beglaubigten Geschichte nähere (Meyer, Apologie der gesch. Auffassung des Pent. Sulzb. 1811. S. 13.); so Eichhorn, Bauer, Meyer, Bertholdt, Gesenius, wenigstens nach seiner Praxis,

der Art und Weise seiner einzelnen Anführungen aus dem Pent. zu urtheilen. Den Übergang zu der andern Ansicht bahnte **Vater**, welcher sich zwar noch nicht in eine bestimmte und consequente Opposition gegen den geschichtlichen Charakter der Nachrichten des Pent. setzte, aber sich doch in der Regel mit einem blofsen **vielleicht** einer historischen Grundlage begnügte, und immer hervorhob, dafs man nichts sicheres bestimmen könne, eine ganz sceptische Stellung einnahm. Seine Vollendung aber erhielt der Gegensatz durch **De Wette**, welcher behauptete (vergl. die Resultate, Krit. S. 397 ff.) der Pentateuch sey als Geschichtsquelle gar nicht da; nirgends finde sich ein fester geschichtlicher Punkt; alles sey mythisch; nur der Mangel der Verse habe bewirkt, dafs dem Pent. bisher die ihm zukommenden Rechte der Poesie entzogen worden seyen. An **De Wette** schliefsen sich **Baur**, **v. Bohlen**, **Vatke** *) u. A. an.

Dafs die letztere Ansicht vor der ersteren den Vorzug der Consequenz hat, dafs man nur durch eine willkührliche Fixirung ihr entgehen kann, sobald man einmal auf das mythische Gebiet herübergetreten ist, liegt so am Tage, dafs es gar nicht weiter gezeigt zu werden braucht. Dafs aber die erstere

*) Wie weit der zuletzt genannte geht, zeigen Behauptungen wie die, die Genesis gebe so wenig Ausbeute für die Geschichte, dafs sich nicht einmal über Vaterland und Genealogie der Patriarchen etwas festsetzen lasse (S. 184.); das Verhältnifs Aharons zu Moses sey als unhistorisch zu verwerfen (S. 227.); der Mosaische Staat habe einen unhistorischen Charakter (S. 204 ff.); Moses habe keinen zusammengesetzten Kultus gestiftet und keinen eigenen Priesterstamm zu dessen Vollziehung geheiligt (S. 218.); es sey zweifelhaft, ob die Leviten in älteren Zeiten für einen Volksstamm im Sinne der übrigen Stämme gelten (S. 221.); zweifelhaft, ob uns die ältesten Namen der Stämme überliefert sind (S. 223.). Von heiligen Zeiten bleiben nur der Sabbath und vielleicht die Neumonde; die drei Hauptfeste bildeten sich erst später als Erndtefeste aus, und erhielten dann noch später Beziehung auf die älteste Geschichte des Volkes, u. s. w. u. s. w. Nur **eins** fehlt dem Verf. noch, nämlich, dafs er mit **Voltaire**, *questions s. l'encyclopedie* §. 127. seine Gegner auffordere zu beweisen, dafs je ein Moses existirt habe.

dennoch entstehen, daſs sie sich auch nach Ausbildung der letzteren und nach schlagender Aufdeckung der Willkühr noch behaupten kann, daſs sie sich immer von neuem wieder geltend macht, im Einzelnen selbst bei denen, welche im Princip so strenge und consequent sind, wie nur möglich, zeigt, wie fest und tief der historische Charakter dem Pent. aufgeprägt seyn muſs, dient also als Instanz gegen die mythische Auffassnng überhaupt. Den Grund des Entstehens und Fortbestehens der Ansicht, welche auf halbem Wege stehen bleibt, gibt einer ihrer Vertheidiger, Meyer l. c. p. 16., selbst dahin an: „Es sprach nach einem dunkeln Gefühle dieser mythischen Ausleger — sowohl die ganz individuelle Beschaffenheit einzelner unter diesen alten Sagen, als ihre so sehr lokale und temporelle Beziehung, als ihr nahes Verhältniſs zu irgend einem späteren mehr beglaubigten Factum sehr laut dafür, daſs keinesweges alles, was man als Mythus aufzufassen sich genöthigt sehe, bloſse Fabel — seyn konnte". — Eben deshalb, weil sie in einen so grellen Widerspruch mit allem gesunden historischen Gefühle tritt, ist die Ausbildung der consequent-mythischen Ansicht als ein erfreulicher Fortschritt zu betrachten, wie überhaupt jeder Irrthum sich in sich vollenden, auf die Spitze getrieben werden muſs, ehe die Rückkehr zur Wahrheit beginnen kann. Man kann sich der Freude über diesen Fortschritt um so unbedingter hingeben, da, was die halbmythische Ansicht stehen läſst, nicht der heiligen, sondern nur der gemeinen Geschichte angehört, so daſs, von religiösem Standpunkte aus betrachtet, nichts daran gewonnen und verloren ist. Konnte sich doch die consequent mythische Auffassung rühmen, und zwar mit gewissem Rechte, daſs sie die gekränkten Rechte der Religion wahrnehme, indem sie an die Stelle einer gemeinen Geschichte eine heilige Poesie setze! vgl. z. B. Äuſserungen, wie die von De Wette S. 67., in Bezug auf Eichhorns Meinung, die Beschneidung habe Abrahams Unfruchtbarkeit heben sollen: „Was würden unsere alten, frommen, gläubigen Theologen sagen, wenn sie dieses

Beginnen mit ansähen! Wahrlich sie waren Theologen, wir nicht". Und S. 116., in Bezug auf Isaaks Brautwerbung: „Ein Hebräer las diese Erzählung mit poetischem Sinne, mit religiösen theokratischen Beziehungen, mit mythischem Glauben: wollen wir sie anders lesen, wollen wir die zarte idyllische Blume verwischen und entblättern durch eine fruchtlose, geschmacklose historische Behandlung?" Wäre es mit diesem Bestreben, an die Stelle gemeiner Geschichte eine heilige Poesie zu setzen, rechter Ernst, so müſste man sogar die consequent mythische Ansicht noch in anderer Beziehung als Vorläuferin der Wahrheit betrachten, wie in der oben angegebenen. Wird die verkannte Idee wieder in ihr Recht eingesetzt, so muſs auch die Geschichte dabei gewinnen. Wird man erst durch die Geschichte als Poesie religiös angeregt, gerührt, erbaut, so schwindet die starre Entfremdung, und der Übergang zur Annahme der Geschichte als Geschichte ist gebahnt, da die menschliche Natur nach einem unabweislichen Bedürfniſs sich nicht mit Ideen und Idealen begnügen kann, sondern eine eingepflanzte Sehnsucht nach ihrer historischen Verwirklichung in sich trägt, welche allein ihr die Bürgschaft liefert, daſs Gott nicht fern ist, daſs er sich liebend herabläſst, daſs ein heiliges Leben in der Welt der Sünde möglich. Allein obgleich der Hauptvertheidiger der mythischen Auffassung zuweilen allerdings einen Ansatz nimmt zur Erfüllung seines Versprechens, wie z. B. S. 103. in den Bemerkungen über die Aufopferung Isaaks, S. 108. in der Polemik gegen die rohe Deduction des Engelglaubens, so geht doch im Ganzen, im graden Widerspruch gegen sein Versprechen, sein Bestreben nur dahin, die gemeine Geschichte in gemeine Poesie zu verwandeln. Den guten Geschmack, welchen die Griechischen und Römischen Dichter ihren Lesern und Behandlern einflöſsen, muſs man zu den Hebräischen Schriftstellern mitbringen (S. 82.); die Mythe von Canaans Verfluchung ist sehr ungeschickt erfunden, ein Produkt des Nationalhasses der Hebräer (S. 76.); Abrahams Fürbitte für Sodom

macht dem Geschmacke des Erzählers nicht sonderlich Ehre (S. 92); die Erzählung von Loths Töchtern ist eine reine Dichtung von sehr geschmackloser und gehässiger Art (S. 94.) — In Th. 1. S. 259. wird von „heiligen Mährchen" und S. 279. von „moralischen Tiraden" geredet.

Unter den Anhängern der consequent mythischen Auffassung besteht wiederum eine Differenz, sofern die Einen, wie De Wette, sich damit begnügen, zu zerstören, und gegen jeden Wiederaufbau lebhaft protestiren, die Andern dagegen, wie Baur (über d. Passah u. über d. Beschneid., Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1832. Heft 1. S. 40 ff.) und Vatke diesen Wiederaufbau unternehmen. Zu dieser letztern Richtung gehört ein aufserordentlich kühner Muth, wie er auf dem Gebiete der Profangeschichte kaum bei jemand gefunden werden möchte. Dort erkennt Jeder, dafs man ohne Steine nur Luftschlösser bauen kann. Aber das sind eben auch nur gemeine Historiker. Der philosophische Historiker ist im Besitze der Gesetze, nach denen die Geschichte sich entwickeln mufs. Die Nothwendigkeit schliefst die Wirklichkeit in sich. Wozu bedürfte es also noch besonderer Zeugnisse für die letztere? Im Grunde genommen sind sie nur hinderlich, und man mufs froh seyn, wenn sie nicht vorhanden sind. Denn wo sie sich finden, da stimmen sie in der Regel mit den nothwendigen Gesetzen nicht überein, und man hat die Mühe sie zuzuschneiden, umzuformen, anzupassen, wegzuräumen. Denn dafs man die Gesetze nicht nach ihnen modificiren darf, versteht sich von selbst. Jeder Widerspruch, der sich blofs auf Zeugnisse gründet, ist für „die Wissenschaft" und ihre Priester von gar keiner Bedeutung, vgl. Vatke S. VII. Die gemeine Kritik kann blos tödten, die philosophische Kritik kann auch lebendig machen; sie hat alles an sich, und ruft laut: ich bins und keine mehr.

Noch unterscheiden sich die Gegner der Ächtheit darin, dafs die einen bei der Gestaltung und Einführung des Pent. der Absichtlichkeit und dem Betruge eine bedeutende Mitwirkung beilegen, die anderen diese Annahme möglichst zu umgehen

suchen. Da die Annahme eines Betruges von dem Standpunkte der Gegner aus unvermeidlich ist, wie wir dies später darthun werden, so bildet es ein Zeugnifs zu Gunsten des Pentateuch, dafs die meisten dieser Consequenz zu entgehen, oder doch, ein Zeichen ihres bösen Gewissens, sie möglichst zu verhüllen suchen, vgl. z. B. De Wette Bd. 1. S. 178 ff., Bd. 2. S. 405 ff., dann auch Vatke, bei dem die Annahme einer betrügerischen Unterschiebung, so sehr er sie auch zu umgehen sucht, doch zuweilen sich geltend macht, wie z. B. p. 220., wonach schon Jeremias die Priester derselben angeklagt haben soll. Mit roher Offenheit bekennen nur Gramberg, Gesch. der Religionsideen Th. 1. S. 63. und v. Bohlen sich zu der Annahme des Betruges.

Endlich, ein wahres Gewimmel von Verschiedenheiten bietet sich uns dar, wenn wir die Ansichten der Gegner der Ächtheit über das Verhältnifs der verschiednen Bücher zu einander und die Zeit der Abfassung eines jeden (die durch De Wette vertheidigte Ansicht, dafs das Deuteronomium das späteste unter allen, der mythische Schlufstein des mythischen Ganzen sey, die schon sich allgemeine Geltung erkämpft zu haben schien, beginnt jetzt der grade entgegengesetzten zu weichen, dafs das Deut. unter allen Büchern des Pent. das älteste sey, vgl. z. B. George l. c. p. 7 ff.), so wie über die Zeit der Sammlung und Einführung des Ganzen ins Auge fassen. Das grofse Princip der Subjektivität feiert hier seinen Triumph. Nicht zwei der bedeutenderen Kritiker sind hier in Beantwortung der bedeutendsten Probleme mit einander einstimmig. Es ist ein Krieg aller gegen alle. Wir wollten Anfangs das lächerliche Schauspiel dieser Kämpfe unsern Lesern im Einzelnen vorführen, damit sie aus dem Gewirre der positiven Resultate der neueren Kritik, die nur so lange einig bleibt, als sie durch das gemeinsame dogmatische Interesse verbunden wird, auf die gerühmte Sicherheit ihrer negativen Resultate schliefsen möchten. Allein es überfällt uns ein unüberwindlicher Ekel, und wir vermögen es nicht, auf das Gebiet der Willkühr tretend, die Massen von

Einfällen aufzusammeln, die dort zerstreut liegen. Kann sich doch auch Jeder leicht das Fehlende ergänzen, wenn er nur einige der betreffenden Schriften zur Hand nimmt und mit einander vergleicht. Der Eindruck möchte ungefähr dem gleich seyn, den man in einer Judenschule empfängt.

Das Resultat, welches die pragmatische Geschichte der Angriffe gegen die Ächtheit des Pent. gewährt, ist für den Vertheidiger der Ächtheit keineswegs tröstlich. Haben diese Angriffe ihre tiefe und feste Wurzel in dem Zeitgeiste, müssen diejenigen, welche ihm huldigen, auch wenn alle ihre nichtdogmatischen Gründe zerstört, die Ächtheit evident erwiesen worden ist, fortfahren sie zu bestreiten, so möchte man nach mühsam und im Schweiſse des Angesichts durchlaufener Bahn sprechen: ich arbeitete vergebens und brachte meine Kraft umsonst und unnützlich zu. Allein ist nach der einen Seite hin die Aussicht trübe, so erheitert sie sich doch nach einer andern. Nicht Alle haben sich doch unbedingt in die Dienste des Zeitgeistes verkauft; Viele sind nicht abgeneigt, die Richtigkeit der dogmatischen Voraussetzungen der beiden Partheien vorläufig mehr oder weniger dahingestellt seyn zu lassen, und erst zuzusehen, wer auf dem historisch-kritischen Gebiete siegreich bleibt. Diese *homines bonae voluntatis* sind es, von denen der treue Arbeiter seinen Lohn erwarten darf. Noch ein besonderer Umstand gereicht in unserer Zeit zur Aufmunterung. Ursprünglich gingen die Angriffe gegen das A. u. N. T. Hand in Hand; Gegner und Vertheidiger dachten nicht anders daran, als daſs beides mit einander stehe und falle. Der Wolfenbüttler Fragmentist z. B. sah das Ganze der heiligen Geschichte als eine enggeschlossene Phalanx an, ging von der Voraussetzung aus, daſs man mit dem Durchgange durch das rothe Meer zugleich die Auferstehung Christi zu nichte mache, und mit der Auferstehung auch den Durchgang durch das rothe Meer. Bauer schrieb eine

Mythologie des Alten und des Neuen Testaments. De Wette erklärte ganz offen, daſs man die von ihm beim Pent. durchgeführten Grundsätze der mythischen Auffassung auch auf das N. T. anwenden müsse. Wie konnte man auch anders? Der Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament ist so innig, so augenscheinlich, daſs er sich dem Kinde schon darbietet. Überall weist das letztere auf das erstere zurück. Sollte die vierzigjährige Versuchung der Kinder Israel in der Wüste mythisch, die vierzigtägige Versuchung Christi, ihr Gegenbild, historisch seyn? Mythisch die Engelerscheinungen des A. T, historisch die der Evangelien, deren Engel doch bis auf den Namen ganz den alttestamentlichen Charakter tragen? Mythisch die Wunder des A. T., und historisch die Wunder des N. T., die fast durchgängig unter ihnen ein specielles Vorbild haben, und auch nach ihrer symbolischen Bedeutung ganz auf dem A. T. ruhen? Wahrlich, ein solcher Übergang von der Dichtung zur Wahrheit, eine solche Nachäffung des Menschlichen durch das Göttliche ist das Widersinnigste, was sich denken läſst. Dennoch aber gelang es dem lebhaften Interesse für eine Zeit lang, das augenscheinlichste sich und Andern, welche von demselben Interesse beseelt waren, zu verschleiern. Das religiöse Bedürfniſs war neu erwacht, aber bei vielen nicht in der Stärke, daſs sie mit dem Zeitgeiste hätten ganz brechen wollen; das religiöse Bedürfniſs machte es ihnen unmöglich, das N. T. aufzugeben, die Anhänglichkeit an den Zeitgeist das A. T. anzunehmen. Das schien nun eine Zeitlang ganz gut zu gehen; alle warnenden Stimmen wurden überhört, wohl gar verspottet, geschmäht. Da erschien Strauſs Leben Jesu, und die innere Verbundenheit des durch Willkühr und Neigung getrennten lieſs sich nicht ferner verkennen. Das kritische Verfahren, das Strauſs bei den Evangelien anwendet, ist dem von De Wette beim Pentateuch angewandten so durch und durch gleich, daſs man kaum einsieht, wie es möglich ist, hier preiszugeben und dort noch festhalten zu wollen; zudem ist Strauſs recht geflissentlich darauf

ausgegangen, zu zeigen, wie das alttestamentliche Element im N. T. so stark sey, daſs wer einmal das A. T. aufgegeben, sich auch entschlieſsen müsse, das N. T. fallen zu lassen. So ist grade jetzt für die Vertheidiger des A. T. ein günstiger Zeitpunkt, und ganz besonders für diejenigen, welche sich bemühen, die Grundlage, mit der das Ganze steht und fällt, von dem Schutt zu befreien, unter dem sie vergraben liegt. Denn diejenigen, bei denen die Annahme des N. T. eine tiefere Wurzel hatte, Werk des Glaubens war, werden jetzt, da die groſse Alternative ihnen vorgelegt ist, frei von der bisherigen Indifferenz und Abneigung in Bezug auf das A. T., seinen Vertheidigern ein ebenso williges Ohr leihen, wie bisher seinen Gegnern. So sehr auch einzelne sich gegen die fatale Nothwendigkeit sperren mögen, die Sache wird bald wieder auf ihren uralten Standpunkt, dahin kommen, daſs nur der eine groſse Gegensatz von Schriftgläubigen und Gegnern der Schrift übrig bleibt.

Es wäre sehr zu wünschen, daſs Gegner und Vertheidiger der Ächtheit des Pent. sich über gewisse Grundsätze der Streitführung einigten. Geschieht dies nicht, so wird es bald dahin kommen, daſs die beiderseitigen Schriften nur noch von den beiderseitigen Partheien beachtet, und sobald diese Partheien sich in sich selbst consolidirt haben, ganz unnütz werden.

Zuvörderst sollte das von beiden Seiten offen gestanden werden, daſs ihnen das Resultat der Untersuchung vor der Führung des wissenschaftlichen Beweises schon feststeht. Es ist eitel Täuscherei, wenn man dies verhehlt. Daſs von rationalistischem Standpunkt die Anerkennung der Ächtheit unmöglich ist, auch wenn die stärksten Gründe dafür sprechen sollten, haben wir schon gesehen. Den Weg, dies zu läugnen, hat man sich auch schon durch die zahlreichen, offen vorliegenden Geständnisse gänzlich versperrt. Ebenso aber — wir bekennen dies ehrlich — steht von gläubigem Standpunkte aus die Ächtheit

vor der historisch-kritischen Untersuchung des Einzelnen fest. Der Pent. wird vom Herrn und seinen Aposteln bezeugt, und ihr Zeugnifs wird dem, der sich mit gläubigem Gemüthe in den Inhalt dieser Bücher versenkt, durch den heiligen Geist versiegelt. Die wissenschaftliche Untersuchung soll nicht dazu dienen, den Glauben an die Göttlichkeit dieser Bücher, der ihren Mosaischen Ursprung zur Voraussetzung hat, hervorzurufen, sondern nur sich und Andern Rechenschaft zu geben von dem bereits vorhandenen.

Auch das Recht sollten beide Partheien einander zugestehen, dafs die Kämpfer einer jeden für diejenigen, welche mit ihnen auf demselben religiösen Standpunkte stehen, ohne ein entwickeltes Bewufstseyn darüber zu haben, wie die vorliegende Frage sich zu diesem Standpunkte verhält, zeigen, wie der eine oder der andere Standpunkt die Läugnung oder die Anerkennung der Ächtheit gebieterisch verlangt. Der gläubige Theologe höre es geduldig mit an, wenn der naturalistische Kritiker den Seinigen, von den Wundern und Weissagungen an bis zu dem Gebote: liebe deinen Nächsten, darthut, dafs sie bei diesen Büchern ihre Rechnung nicht finden, wenn er ihnen nachweist, dafs sie bei Annahme der Ächtheit des Pent. ihre ganze Gottesidee aufgeben, den lange verlernten Schrecken vor der Majestät des heiligen und gerechten Gottes wieder hervorrufen müfsten, u. s. w. Ebenso verhalte der naturalistische Theologe sich ruhig, wenn der gläubige Kritiker den Seinigen darthut, dafs alle Versuche, das Zeugnifs Christi und seiner Apostel unkräftig zu machen, vergeblich und nur im Interesse der Neigung unternommen sind, dafs die ganze Kette der göttlichen Offenbarung reifst, wenn ein Glied willkührlich herausgelöst wird, dafs sie dem heiligen Geiste widerstreben, wenn sie Bücher, in denen seine Spuren so sichtbar hervorleuchten, für ein menschliches Machwerk erklären, u. s. w.

Aber darauf halte man von beiden Seiten mit aller Strenge, dafs die Gränzen der biblischen Kritik bewahrt, der Kampf,

dessen Entscheidung vor ein ganz anderes Forum gehört, nicht in dieses Gebiet herübergespielt wird, und eben deshalb sondere man, was blos nach innen Bedeutung haben, von demjenigen, was auf allgemeine Gültigkeit Anspruch machen kann. Man erkläre offen, daſs man mit dem ersteren gar nichts für die Gegner gesagt haben will.

Diese so billige Anforderung ist bisher von allen naturalistischen Kritikern gröblich verletzt worden, während von den unsrigen z. B. Ranke S. 8. offen erklärt, die Kritik der bibl. Bücher dürfe den Glauben an die Göttlichkeit des Christenthums nicht zu ihrem Ausgangspunkte nehmen, und in seinem ganzen Buche nie aus dem historisch-kritischen Gebiete heraustritt. Die Belege für unsere Anklage haben wir schon früher gegeben. Hier wollen wir nur noch den betreffenden Abschnitt in De Wettes Einleitung, dem Werke, was als Repräsentant der naturalistischen Kritik anerkannt ist, in dieser Beziehung durchgehen. Das dogmatische Element geht bei ihm weit über die Wunder und Weissagungen heraus. Wenn er z. B. sagt: „nach den Ideen des Bundes Jehovahs mit Israel und dessen Gemeinschaft mit demselben, der Auswahl dieses Volkes und der Verwerfung der übrigen Völker, der früheren Stiftung und Vorandeutung theokratischer Institute und Begebenheiten, sind folgende Erzählungen, wo nicht alle erfunden, aber doch mehr oder weniger umgewandelt" u. s. w., so entlehnt dieser Grund seine Bedeutung einzig und allein von der dogmatischen Voraussetzung der Nichtrealität dieser Ideen, welcher durch die historisch-kritische Forschung erst eine Grundlage und Legitimation gegeben werden soll, so daſs wir hier einen vollkommnen Cirkel im Beweise haben. Auch der Satz: „sehr bestimmt werden die im göttlichen Regierungsplane liegenden Ursachen der Begebenheiten nachgewiesen, unvollständig aber die menschlichen Beweggründe und die natürliche Verkettung der Begebenheiten" kann nur unter der dogmatischen Voraussetzung, daſs keine höhere Causalität stattfinde, zum Stützpunkte der mythischen

Ansicht dienen. In dieselbe Klasse gehört die Hinweisung auf die dichterisch-prophetische Behandlung, „indem man theils einen höheren Zusammenhang der Gegenwart mit der Vergangenheit herzustellen, theils eine Unterlage zu wirklichen Weissagungen für die Zukunft zu gewinnen suchte", wobei vorausgesetzt wird, dafs kein solcher Zusammenhang statt fand, keine solche Grundlage gegeben war. Erst nachdem die Unächtheit des Pentateuch durch ein rein historisch-kritisches Verfahren durchaus festgestellt wäre, würde eine solche Bemerkung an ihrer Stelle seyn. Eben dahin rechnen wir auch die Hindeutungen auf Volkssagen, Etymologien u. s. w. Waren die Begebenheiten wirklich so geschehen, wie sie erzählt werden, so mufsten sie ja Volkssagen, Namengebungen hervorrufen. Und so noch mehreres. Nirgends wird auch nur ein Ansatz dazu gemacht, dogmatische und historische Gründe von einander zu unterscheiden; in trüber Mischung liegen sie durcheinander; gleich zu Anfang wird allen denen, welche noch an der Ächtheit des mit Wundern angefüllten Pentateuch festhalten, aller Antheil an dem gebildeten Verstande abgesprochen.

De Wette selbst theilt in der Übersicht über die Angriffe gegen den Pentateuch diese ein in dogmatische, wie die der Clementinen, der Nasaräer, des Ptolemäus, und in historisch kritische. In dieser Eintheilung liegt eine Anerkennung der Ungesetzlichkeit seiner Weise der Beweisführung. Diese ist gar nicht wesentlich verschieden von der Weise der von ihm verworfenen dogmatischen Gegner. Denn unter die dogmatischen Gründe historische einzumengen, unterliefsen auch diese nicht. So wird z. B. in den Clementinischen Homilien II. c. 47. schon geltend gemacht, der Pentateuch könne nicht von Moses seyn, weil dessen Tod darin erzählt werde, ein Argument, womit, beiläufig gesagt, die Unächtheit der Bücher des Sleidanus, *de statu religionis et reip. Car. V. Caesare,* noch viel bündiger bewiesen werden kann. Denn während im Pentateuch die Erzählung von Moses Tod und Begräbnifs erst

dann folgt, nachdem vorher ausdrücklich und ausführlich berichtet worden, daſs er sein Werk beschlossen, aus den Händen gegeben, den Leviten zur Aufbewahrung überliefert habe, wonach sich von selbst verstand, daſs die folgende Erzählung nicht mehr von ihm herrührte, heiſst es zum Schlusse der Geschichte des Sleidan, ohne daſs irgend eine dem ähnliche Andeutung vorangegangen wäre: *Octobris die ultimo Joannes Sleidanus, J. U. L., vir et propter eximias animi dotes et singularem doctrinam omni laude dignus, Argentorati decedit, atque ibidem honorifice sepelitur.* (Nach der Ausg. Fft. 1610., welche vor mir liegt. Dieselben Worte finden sich aber auch schon in der bei dem ursprünglichen Verleger Rihelius in Straſsburg erschienenen Ausg., welche Freytag in dem *appar. t. III. p.* 247. beschreibt, vgl. p. 248., und wahrscheinlich in allen nach 1556, dem Todesjahre des Verf., erschienenen Ausgg.) Ohne Zweifel dachte der, welcher diese Worte hinzufügte, es sey unnöthig, daſs er sich von dem Verf. unterscheide, weil ja jeder wisse, daſs Niemand selbst seinen Tod und sein Begräbniſs erzählt.

Übrigens versteht es sich von selbst, daſs wir nur dann unsere billige Forderung als erfüllt betrachten können, wenn die Gegner Alles ausschlieſsen, was mit der verschiednen religiösen Grundüberzeugung in Verbindung steht, sich daran erinnern, daſs die ganze Gottesidee noch *sub judice* ist, die Gerechtigkeit Gottes z. B. nicht weniger, als sein Vermögen Wunder zu thun.

Aus der früheren Darlegung der Gründe, welche die Läugnung der Ächtheit des Pentateuch hervorgerufen haben, geht hervor, daſs die Vertheidigung derselben eine weit umfassendere Aufgabe ist, wie die irgend einer Schrift des profanen Alterthums. Es kommen hier ganz eigenthümliche Seiten in Betracht. Der Pentateuch kann ein ächtes Werk nur dann seyn, wenn er ein heiliges ist. So muſs bei der Vertheidigung

der

der Ächtheit seine ganze Theologie ins Auge gefafst werden. Enthalten die 4 Seiten in Kants Religion innerhalb der Gränzen der blofsen Vernunft, S. 176 ff., Wahrheit, worin er, aus Bolingbroke schöpfend, nachzuweisen sucht, der Jüdische Glaube sey seiner ursprünglichen Einrichtung nach ein Inbegriff blos statutarischer Gesetze, auf welchem eine Staatsverfassung, keinesweges ein Religionsverfassung gegründet war, so ist es um die Ächtheit des Pentateuch geschehen. Ebenso, was hiemit eng zusammenhängt, wenn sich der symbolische Charakter des Ceremonialgesetzes nicht feststellen läfst, nicht nachweisen, dafs es von dem Sittengesetze nur formell verschieden ist. Denn eine Schale ohne Kern kann in der wahren Religion nicht vorhanden, das Ceremonialgesetz, wenn es sich als solche auswiese, nicht von Gott, nicht von seinem mit seiner Kraft ausgerüsteten Gesandten seyn. Ein einziger Vorwurf, wie der so oft wiederholte, die Gotteslehre des Pentateuch sey so roh, dafs Gott in ihm noch mehrfach als Urheber der Sünde erscheine, der unmittelbar und übernatürlicher Weise des Menschen Herz verstocke, boshaft mache zu dessen zeitlichem und ewigen Verderben (vgl. den Wolfenb. Fragm. p. 58.), würde, wenn er sich begründen liefse, den Gegnern der Ächtheit alle weitere Mühe ersparen. Denn ein solcher Vorwurf betrifft nicht die Gottesidee sofern sie noch *sub judice* ist; dafs Gott als der Heilige zugleich und der Barmherzige nicht Urheber der Sünde seyn könne, darin stimmen Alle überein. Schon solche kindische Vorstellungen von Gott, wie sie Clericus in den *Sentimens de quelques Théologiens de Hollande p.* 82. dem Verf. des Pent. beilegt, wie z. B. dafs Moses Gott in Exod. 3, 13. nach seinem Namen frage, als ob es mehrere Götter gebe, die man durch verschiedene Namen unterscheiden müsse, lassen sich mit der Ächtheit nicht vereinigen. Wie viel weniger denn Thatsachen, wie die von dem Fragmentisten als vorhanden behaupteten (S. 52.): „Wenn man den Zusatz wegläfst, dafs es Gott in einer Erscheinung befohlen habe, und betrachtet die Hand-

lung in sich selbst nackend und bloſs, so wird ein jeder sagen müssen, daſs es alles Betrug, Unwahrheit, Diebstahl, Straſsenräuberei und barbarische unmenschliche Grausamkeit sey". Es genügt nicht, daſs man alle einzelnen Anstöſse nothdürftig beseitigt; man muſs zugleich positiv darthun können, daſs das Gesetz und daſs der ganze geschichtlich vorliegende Charakter Gottes sich unendlich über dasjenige erhebt, was die sich selbst überlassene Vernunft je hervorgebracht hat und hervorbringen kann. Nur wenn die Wunder in diesen Zusammenhang treten, wenn der Gesetzgeber selbst das gröſste Wunder ist, so daſs sie im Zusammenhange mit ihm als natürlicher erscheinen, wie das natürliche im gewöhnlichen Sinne, verliert die Berufung auf die Analogien aus dem heidnischen Alterthume alle Bedeutung. — Auf die theologische Seite gründlich einzugehen, ist um so mehr nothwendig, da sie von den bisherigen Vertheidigern so sehr vernachlässigt ist. Nur J. D. Michaelis läſst sich in einer gewissen Ausführlichkeit darauf ein (Einl. S. 254 ff.); allein daſs seine Leistungen nur wenig befriedigend seyn können, läſst sich aus den früheren Bemerkungen über seine Auslegung schon abnehmen. Soll irgend Tüchtiges auf diesem Gebiete geleistet werden, so muſs die theologische Interpretation eine neue Gestalt gewinnen. Die Einleitung muſs, wenn sie ihren Zweck erreichen soll, zugleich geeignet seyn, in Bezug auf die Hauptsache die Stelle eines Commentars zu vertreten.

Was den Gang der Untersuchung betrifft, so ist, nach Beantwortung der Vorfrage über das Verhältniſs der Ächtheit zur Geschichte der Schreibkunst, vor allem Andern der Beweis zu führen, daſs der Pent. ein durch Einheit des Zweckes und Planes, der Beziehungen, der Sprache innig verbundenes Ganzes ist, das nur von Einem Verfasser herrühren kann. (Hieher gehört unsere Untersuchung über die Gottesnamen.) Dann ist nachzuweisen, daſs Moses in dem Werke selbst als Verfasser bezeichnet wird. Ist dies geleistet, so sind alle die Annahmen beseitigt, wodurch man eine Vermittlung zwischen Ächtheit

und Betrug versucht hat, und alle inneren Gründe, alle äufseren Zeugnisse, welche zunächst auf Einzelnes gehen, erhalten zugleich Bedeutung für das Ganze *). Hierauf ist zu untersuchen, wie sich die ganze spätere Entwickelung des Volkes, und wie sich seine Litteratur zu der Ächtheit des Pentateuches verhält. Die Spuren und Zeugnisse müssen hier natürlich weit zahlreicher seyn, wie bei irgend einer Schrift des profanen Alterthums. Denn der Pentateuch mufste, seine Ächtheit vorausgesetzt, die Grundlage des bürgerlichen nicht weniger, wie des religiösen Lebens seyn. (Hieher gehört unsre Abhandlung über das Verhältnifs des Pentat. zum Reiche Israel.) Dann ist zu zeigen, wie der innere Charakter des Pentat. mit der Ächtheit nicht im Widerspruche steht, sondern sie vielmehr gebieterisch fordert. Hier ist zuerst der sprachliche **), dann der historische, endlich der theologische Charakter des Pentat. Gegenstand der Erörterung. Als Anhang, der nur für Gleichgesinnte bestimmt ist, kommt dann noch die Nachweisung hinzu, dafs für die Ächtheit das Zeugnifs Christi und seiner Apostel, so wie das Verhältnifs des Pentat. zu dem Ganzen der göttlichen Offenbarung und der heiligen Schrift spreche.

Obgleich der Verf. kaum der Versuchung widerstehen konnte, diejenigen Parthien zuerst vorzunehmen, auf die Neigung und äufsere Veranlassung ihn zuerst hinführten, so würde er doch der vorgezeichneten Ordnung gefolgt seyn, wenn nicht ein nichtsubjectiver Grund ihn davon abgehalten hätte. Diese Bei-

*) „Zugegeben — bemerkt Vater, Abh. S. 583. — dafs alle die geprüften Stellen deutliche Beweise enthielten, dafs die Verff. ähnliche Stellen des Pent. schriftlich vor Augen hatten, was würde daraus folgen? — — Alles, bei einem Buche, welches ein zusammenhängendes in sich verbundenes Ganzes ist. Nichts aber für das Ganze des Pent., da dieser offenbar und deutlichst aus vielen einzelnen Stücken besteht".

**) In dieser Beziehung kann der Verf. vorläufig auf seine Abhandlung: die Ächtheit des Pent. und seine Sprache, in Tholucks litt. Anz. 1833. No. 45. und 46. verweisen.

träge sollen zwar die Untersuchung über die Ächtheit des Pentat. in ihrem ganzen Umfange enthalten, aber er weiſs nicht, wann auf den Anfang das Ende, auf den ersten Band der zweite folgen wird Im besten Falle wird dies bei der mühsamen Arbeit, die der Gegenstand erfordert, doch erst nach einigen Jahren geschehen. So erschien es ihm unpassend, mit derjenigen Untersuchung zu beginnen, für welche durch das Buch von Ranke schon so viel gethan ist. Er glaubte sich deshalb seiner Neigung überlassen zu dürfen, zumal wenn er versuchte, durch vorausgeschickte Prolegomena das Zerstreute unter eine Einheit zu bringen. Er hatte dabei noch den Vortheil vor Augen, daſs Untersuchungen, wie die über die äuſsern Zeugnisse, wenn sie auf einmal in ihrer ganzen Vollständigkeit gegeben werden, für den Leser leicht ermüdend seyn können.

Der Ton in diesem Buche wird Vielen manchmal nicht zusagen. Man wird von Lieblosigkeit, Härte, Leidenschaftlichkeit reden. Der Verf. hat die Stellen, welche zu dieser Anklage Veranlassung geben können, gleich Anfangs nach reiflicher Überlegung mit Schmerz niedergeschrieben, er hat sie später wiederholt darauf angesehen, ob nicht eine Milderung eintreten könne, aber er hat nicht gedurft. Schon wenn er kein anderes Interesse hätte, als das der Wissenschaft, würde er sich verpflichtet glauben, gegen die Bestrebungen der Gegner eine starke Sprache zu führen. Da aber neben der Wissenschaft nach seiner innigsten Überzeugung durch diese Bestrebungen auch die Religion gefährdet wird, deren Loos von dem ihrer schriftlichen Urkunden unabtrennbar ist und bleibt, und da diese Bestrebungen, wie sie zur Irreligiosität hinführen, auch von Irreligiosität ausgehen, so würde er sich versündigen, wenn er dieser Überzeugung keinen Einfluſs auf den Ton verstattete. Billige Gegner werden ihn nach seinem Maaſse messen, werden ihre Angriffe nicht gegen den Ton, sondern gegen den ganzen religiösen Standpunkt des Verf. richten, dessen nothwendige Folge er ist. Doch liegt dem Verf. weiter nicht viel daran, ob dies geschieht oder nicht. Seine Sorge ist nur die, daſs er ein gutes Gewissen behalte, daſs er die Rechenschaft nicht zu scheuen brauche, die er dereinst von diesem Buche seinem Herrn und Gott abzulegen hat, der ihm die Kraft dazu gegeben und dessen Segen er auf dasselbe herabfleht.

Inhaltsanzeige.

Prolegomena.

Ursachen der Opposition gegen den Pent. seit dem letzten Viertel der 18ten Jahrh. S. I ff. (Ausartung der Auslegung — Spencer, Clericus, J. D. Michaelis S. II.; historischer Scepticismus S. XX.; Naturalismus S. XXXV.; Zeitansicht von Sünde und Heiligkeit S. LIV.; Widerwille gegen die Hauptcharaktere des Pent. S. LVI.; Unfähigkeit sich in den Geist des Pentat. zu finden S. LVII.; Stagnation der Forschung S. LVIII.)

Vorschiedene Ansichten über den Pent. 1. in Bezug auf seinen Mos. Ursprung S. LX. 2. in Bezug auf den historischen Charakter seiner Nachrichten S. LXVIII.

Aussichten in die Zukunft S. LXXIV.

Grundbedingungen des Kampfes S. LXXVI.

Umfang und Gang der Untersuchung S. LXXX.

Der Ton des Buches S. LXXXIV.

Das Samaritanische Exemplar und das Vorhandenseyn des Pentateuchs im Reiche Israel.

Der Samaritanische Pentateuch S. 1. (Untersuchung über die Samaritaner S. 3. Feindschaft der Juden und Samaritaner S. 28. Warum die Samaritaner blos den Pent. annahmen S. 39. Schrift des Samarit. Codex S. 44. Gründe für den Judäischen Ursprung des Samarit. Pent. S. 45. Endresultat S. 47.)

Der Pent. im Reiche Israel S. 48. (Spuren des Pent. bei Hoseas S. 48.; bei Amos S. 83.; Resultat aus Hoseas und Amos S. 122. Die Bücher der Könige S. 127.)

Die Gottesnamen im Pentateuch.

Allgemeiner Theil. Geschichte der Untersuchung S. 181 Herkunft des Namens Jehovah S. 204. Ableitung und Bedeutung

desselben S. 222. Ableitung und Bedeutung des Namens Elohim S. 251. Verhältnifs des Jehovah und Elohim S. 262.
Specieller Theil. Genesis S. 306. Exodus S. 392. Levitikus S. 404. Numeri S. 404. Deuteronomium S. 411.
Endresultat S. 414.

Die Ächtheit des Pentateuch im Verhältnisse zur Geschichte der Schreibkunst.

Geschichte der Untersuchung S. 415.
Bekanntschaft des Mosaischen Zeitalters mit der Buchstabenschrift S. 424.
Bekanntschaft der Hebräer in dem Mos. Zeitalter mit der Buchstabenschrift S. 431.
Verbreitung der Schreibkunst unter den Hebräern in der Mos. Zeit S. 456.
Ob und welche bequeme Schreibmaterialien in der Mos. Zeit S. 481.
Schlufsbemerkungen S. 499.

Das Samaritanische Exemplar und das Vorhandenseyn des Pentateuchs im Reiche Israel.

Für einen ihrer stärksten Gründe haben die älteren Vertheidiger der Ächtheit des Pentateuch das Vorhandenseyn des Samaritanischen Exemplares gehalten. Obgleich es an jedem historischen Zeugnisse über die Zeit fehlt, in der der Pentateuch zu den Samaritanern gekommen, so glauben sie doch durch Schlüsse, welche durch ihre Sicherheit historische Zeugnisse vollkommen aufwiegen, darthun zu können, daſs dieſs sogleich mit der Entstehung des angeblichen Mischvolkes geschehen, daſs sie ihn sofort aus dem Reiche Israel erhalten haben. Sie steuern dann stromaufwärts. War der Pentateuch überhaupt im Reiche Israel vorhanden, so muſs er schon zur Zeit der Trennung des Reiches die höchste Auctorität gehabt haben. Denn eine spätere Einführung aus dem Reiche Judah ist bei dem Religionshaſs zwischen beiden Reichen undenkbar. Diese hohe Auctorität zur Zeit Jerobeams konnte nur auf der festen Überzeugung von seinem Mosaischen Ursprunge beruhen. Welch ein starker äusserer Grund für diesen, wenn das ganze Volk in so früher Zeit so fest von ihm überzeugt war, daſs Jerobeam es nicht wagen durfte, das verehrte Werk gradezu zu verwerfen, sondern sich auf andere weit miſslichere Weise zu helfen suchte. Diese Behauptungen haben auſser Eichhorn, Jahn, Eckermann,

Fritzsche (Ächtheit der B. Mos. p. 83—97.), Kelle (Vorurtheilsfreie Würdigung der Mosaischen Schriften S. 59 ff.), Cellerier (*de l'origine authentique et divine de l'ancien testament*, Genf, 1826. *S.* 13 *ff.)*, Rosenmüller, besonders Steudel und Mazade ausgeführt, der erstere in der Abhandlung: Einige Zweifel gegen die Annahme, es könne aus dem Samarit. Pentateuch kein Beweis für das Alter des Pentateuch geführt werden, in Bengels Archiv III. S. 626 ff., Mazade in einer besonderen Schrift, *sur l'origine, l'age et l'état critique du Pent. Sam.* Genf, 1830. Wie scheinbar diese Beweisführung sey, — sie hat nur eine verwundbare Stelle; wer diese nicht aufzufinden weiſs, für den ist sie unwiderleglich — erhellt schon daraus, daſs selbst einige der Gegner sich genöthigt gesehen haben, sie als gewichtig anzuerkennen, namentlich Otmar und Bertholdt, welcher letztere sich besonders durch diesen Grund wenigstens bis in das Davidische Zeitalter hindrängen läſst. Die standhafteren unter den Gegnern dagegen suchen aus angeblichen Merkmalen eines späteren Zeitalters im Pentateuch und aus anderen Gründen nachzuweisen, daſs er unmöglich in dem Zehnstämmereiche vorhanden gewesen seyn könne. In Bezug auf die Zeit, in der er zu den Samaritanern gekommen seyn soll, sind sie sehr uneinig. Mehrere, besonders Gesenius, *de Pent. Sam.*, De Wette in den Beiträgen 1. p. 214 und in der Einleitung, Bleek, in Rosenm. Repert. 1. p. 63, behaupten, die Einführung sey dem Übergange des Manasse und anderer Jüdischer Priester und der damit verbundenen Erbauung des Tempels auf Garizim gleichzeitig, die sie mit merkwürdiger Unkritik, dem unkritischen Josephus gegen das gleichzeitige, auch nach ihrer Ansicht Jahrhunderte vor Josephus zusammengestellte Buch Nehemias folgend, in die Zeit Alexanders versetzen, nicht beachtend, was schon ältere Gelehrte, wie Prideaux, Millius, in s. *dissertatio de causis odii Judaeos inter atque Sam.*, *dissertatt. sel. p.* 428, Schulz, *de implacabili Judaeorum in Sam. odio*, Wittenb.

1756 S. 48, Jahn u. A. dagegen bemerkt hatten *). — Nach von Cölln dagegen (A. L. Z. 1828, Ergänzungsbl. No. 13) soll der Pentateuch zu den Übriggebliebenen aus den zehn Stämmen durch Josias gelangt seyn, als er die Götzendenkmähler in Samarien zerstörte. Hartmann (S. 810) nimmt an, die Samaritaner haben sich den Pentateuch von den Judäern im Babil. Exil erbeten.

Bevor wir in die Untersuchung selbst eingehen, müssen wir einen, den Vertheidigern und den Gegnern gemeinsamen Grundirrthum aufdecken, welcher es beiden unmöglich machte, ihr Ziel zu erreichen, und die Untersuchung ihrem Haupttheile nach in ein bloſses Hin- und Herreden verwandelt hat. Wer waren die Samaritaner? Die einstimmige Antwort, die man in neuerer Zeit hierauf vernimmt — nämlich von den Zeiten des erneuerten Interesses für die Samaritaner gegen Ende des 18ten Jahrhunderts an, bis zu dem Aufsatze in Tholuck's lit. Anz. Jahrg. 1833 S. 303 ff., welcher unserer gegenwärtigen Arbeit zur Grundlage dient **) — nicht blos bei dieser, sondern auch bei allen andern Gelegenheiten, ist die, die Samaritaner waren ein Mischvolk, bestehend aus den durch Verschwägerung ineinander verschmolzenen Überresten der Zehnstämme, und den heidnischen Colonisten, welche die Assyrer ins Land geführt. Auf die Spitze getrieben erscheint diese Ansicht bei De Sacy, *mém. sur les Samarit. p.7: il est vraisemblable, que les Israélites, demeurés dans les dix tribus, formaient la plus grande partie de la population, en sorte, qu'en peu*

*) Mehr Eingang scheint dasjenige zu finden, was Sieffert, in dem Königsberger Weihnachtsprogr. von 1828, und Kleinert in den Dorpater theol. Beiträgen Bd. 1. zu Gunsten des Nehemias bemerkt haben; De Wette wenigstens hat in der 2ten Ausgabe der Archäologie S. 49 ff. seine frühere Ansicht zurückgenommen.

**) Auch in der neuesten Zeit aber begegnet uns dieselbe Ansicht mannigfach. So findet sich z. B. die vollkommene Identificirung von Ephraim und Samariah bei Ewald, Psalmen S. 341.

de temps leur culte, leurs lois civiles, fondées sur les livres de Moyse, devinrent communs à toutes les colonies étrangères. Gesenius p. 8 bezeichnet die Samaritaner gradezu als Apostaten.

Ganz anders die meisten älteren Gelehrten. Ihnen waren (wenn auch bei einzelnen, wie bei Lightfoot zu Mtth. 10, 5, bei Lampe zu Joh. 4. u. A. sich schon Keime der neueren irrigen Ansicht vorfinden) die Samaritaner ein ursprüngliches Heidenvolk, was nach und nach sich die Mosaische Religionsverfassung angeeignet, vgl. z. B. Millius p. 426: *Samaritani origine erant gentiles, in coloniam missi in Samariam, ejectis inde et abductis Judaeis; quam etiam Judaeis licet reducibus possidebant; hinc fieri non poterat, quin sua et popularium suorum agros ab alienis possideri aegerrime ferrent Judaei.* Ebenso Schulz, z. B. p. 64, Richard Simon, *hist. crit. du V. T. p.* 64 und Reland, *de Samaritanis;* und Jahrhunderte vor allen diesen schon Elmacin, bei Hottinger, *thes. p.* 45.

Sehen wir uns nach den Gründen für beide Ansichten um, so erklärt sich, daſs die erstere in neuerer Zeit herrschend werden konnte, allein daraus, daſs Niemand sich in eine gründliche Untersuchung derselben einlieſs, was um so mehr zu verwundern ist, da die Samaritaner eine ganze Zeit hindurch ein Modethema in den theologischen Zeitschriften waren.

Das Einzige, was für einen Israelitischen Bestandtheil des Samaritanischen Volkes geltend gemacht werden kann, ist die Behauptung der späteren Samaritaner selbst, von Israel abzustammen, und was den einzigen Grund für die Ansicht bildet, ist zugleich als die Ursache ihrer Verbreitung in der neueren Zeit anzusehen. Jedes Wort, das von den Überresten des λαὸς μωρός in Sichem kam, wurde begierig aufgenommen, und man gefiel sich darin, ihm überall den Vorzug vor den Juden einzuräumen, auch da, wo dieſs Streben zu wahrhaften Absurditäten führte; wie z. B. Bertholdt Einl. III. S. 871 behauptete,

in dem Samaritanischen Josua, diesem elenden Fabelbuche, sey Manches reiner und glaubwürdiger erzählt, als in dem Hebräischen, dem er vollkommen ebenbürtig sey; wie **Eichhorn** (Einl. Th. 2. S. 641 ff.) in vollem Ernste den Satz aufstellte, die Alexandrinische Übersetzung des Pentateuch sey ursprünglich aus dem Hebräisch-Samaritanischen Texte durch Samaritaner verfertigt, und später durch die Juden von ihnen herübergenommen, sich hierfür auf die Samaritanische Tradition berufend, als die Jüdische vollkommen aufwiegend.

Dafs die Samaritaner schon zur Zeit Christi Anspruch darauf machten, von Israel abzustammen, sehen wir aus Joh. 4, 12., wo das Samaritanische Weib Jakob den Vater der Samaritaner nennt. Gewifs auf des Volkes eigene Aussagen stützt sich **Hegesippus**, wenn er bei **Euseb.** *l. IV. c.* 22. die Samaritaner zu den υἱοῖς Ἰσραήλ zählt, und **Chrysostomus**, wenn er zu Joh. 4. bemerkt: οἱ κατοικοῦντες οὐ Σαμαρεῖται ἀλλ' Ἰσραηλῖται ἐλέγοντο. **Ammonius** in der *Cat. Patr. in Joh.* 4. sagt ausdrücklich: ἐκ γένους ὄντες τῶν Μηδῶν καὶ Περσῶν ἔθνους ἐπεφήμιζον ἑαυτούς τοῦ Ἰακώβ. In ihrem Josua nennen sie sich mehrfach *filios Israelis*, vgl. **Reland**, *de Sam.*, in d. *dissertatt. II. p.* 62. Auch **Benjamin von Tudela** in seiner Reise berichtet, dafs sie sich rühmen, aus dem Stamme Ephraim zu seyn. In dem handschriftlich in Oxford vorhandenen Werke des Samaritaners **Abulhasan** aus Tyrus, enthaltend Polemik gegen die Juden, findet sich p. 25. ein besonderer Abschnitt: *refutatio Judaeorum, qui Samaritanos non esse Israelitas dicunt* (vgl. *Catal. codd. msc. Orient. Bibl. Bodl. P. II. Arab. compl.*, *conf. Nicole, ed. absolv. Pusey, Oxf.* 1835. *S.* 3.). In dem Briefe an **Hiob Ludolph** (**Reland** l. c.) schreiben sie, sie seyen Söhne Israels, und stammen alle ab aus den Söhnen Josephs des Gerechten, von den Stämmen Ephraim und Manasse, und ihren Priestern nach durch Pinchas von Aharon. Und so geht diefs Vorgeben bis in die neueste Zeit fort.

Allein dies Zeugnifs des Volkes von sich selbst kann schon deshalb nichts beweisen, weil ihm aus seiner eigenen Mitte andere weit mehr glaubhafte entgegentreten. Zur Zeit der Rückkehr aus dem Exil waren die Samaritaner noch gar nicht auf diese Prätension gefallen. Sie bezeichnen sich in dem Briefe an den König von Persien, Esra 4, 9. 10., als die Völker, „welche der grofse und berühmte Asnaphar herübergebracht und sie gesetzt in die Städte Samarias". Und wollte man auch hier erinnern, dafs ihr Vortheil es mit sich gebracht habe, ihren Israelitischen Bestandtheil unberührt zu lassen, so kann man doch auf keine Weise der Stelle c. 4, 2. entgehen, wo die Samaritaner zu den Juden sprechen: „wir wollen mit euch bauen, denn wie ihr wollen wir suchen euren Gott. Opfern wir ihm nicht von den Tagen Asarhaddons, des Königs von Assur an, der uns hieher geführt?" Hier hatten die Samaritaner ja die allerstärkste Veranlassung, das Israelitische Element geltend zu machen, wenn ein solches vorhanden war; dies mufste ihnen einen weit stärkeren Anspruch auf die Theilnahme an dem Tempelbau geben, als das, was sie allein geltend machen. — Auch in der späteren Zeit aber, wo man, dem gröfseren Dunkel vertrauend, in welches die Zeitferne den Ursprung des Volks gehüllt hatte, es wagte, sich dieses Kunstgriffes zu bedienen, trat man mit der Wahrheit hervor, sobald sie vortheilhafter erschien als die Lüge, die erst in den allerspätesten Zeiten von dem Volke selbst für Wahrheit gehalten wurde, von den Einsichtsvolleren vielleicht nie. Josephus (*Arch. IX*, 14. §. 3.) wirft ihnen vor, dafs sie, wenn sie die Juden im Glücke sehen, sich ihre Verwandten nennen, sagend, sie seyen die Nachkommen Josephs; sobald es aber den Juden übel ergehe, so behaupten sie, gar nichts mit ihnen zu schaffen zu haben, da sie durch kein Band des Geschlechtes oder der Freundschaft mit ihnen verbunden, sondern auswärtige Colonisten ganz anderer Abstammung seyen (οἱ πρὸς μεταβολὴν καὶ συγγένειαν, ὅταν μὲν εὖ πράττοντας βλέπωσι τοὺς Ἰου-

δαίους συγγενεῖς ἀποκαλοῦσιν, ὡς ἐξ Ἰωσήπου φύντες καὶ τὴν ἀρχὴν ἐκεῖθεν τῆς πρὸς αὐτοὺς ἔχοντες οἰκειότητος, ὅταν δὲ πταίσαντας ἴδωσιν, οὐδαμόθεν αὐτοῖς προσήκειν λέγουσιν, οὐδ' εἶναι δίκαιον οὐδὲν αὐτοῖς εὐνοίας ἢ γένους, ἀλλὰ μετοίκους ἀλλοεθνεῖς ἀποφαίνουσι ἑαυτούς.) Zu dieser Behauptung des Josephus, die er in B. XI, 8. §. 6. fast mit denselben Worten wiederholt, liefert die Geschichte die Belege. Als Alexander den Juden bedeutende Begünstigungen gewährte, gaben sie sich für Juden aus, um an diesen Begünstigungen Theil zu nehmen, doch, was wohl zu bemerken ist, weil es voraussetzt, wie sehr sie von Beweisen für ihre Aussage entblöfst waren, ohne dafs es ihnen gelang, Alexander zu überzeugen (vgl. Jos. l. c.). Dagegen, als die Verfolgungen des Antiochus Epiphanes einbrachen, läugneten sie jede Verwandtschaft mit den Juden ab, *λέγοντες αὐτοὺς Μήδων ἀποίκους καὶ Περσῶν· καὶ γάρ εἰσι τούτων ἄποικοί.* Jos. XII, 5. §. 5. In dem Briefe an Antiochus Epiphanes bezeichnen sie sich als *οἱ ἐν Σικιμοις Σιδώνιοι,* Sidonier = Heiden*). Sie berufen sich für ihren heidnischen Ursprung auf die öffentlichen Documente, *πολιτικαὶ ἀναγραφαί.* Von dem Bewufstseyn geleitet, dafs der Gott, dem sie sich geweiht hatten, ein solcher war, der sich unter ihnen nicht bezeugt hatte, mit dem sie nicht, wie Israel, seit dem Anfange ihrer Existenz zusammengewachsen waren, sagen sie, ihre Väter haben *ἀνώνυμον ἐν τῷ Γαριζεὶν ὄρει ἱερὸν* gegründet. Dieses Heiligthum, das bisher noch kein *praesens numen* gehabt, solle fortan dem *Ζεὺς Ἑλλήνιος* geweiht seyn. Bestätigt wird diese Nachricht durch 2 Macc. 6, 2, wonach Antiochus sandte *μολῦναι τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις νεὼν καὶ προσονομάσαι Διὸς Ὀλυμπίου, καὶ τὸν ἐν Γαριζεὶν, κα-*

*) Wenn man nicht vielmehr annehmen will, dafs sie, Heiden seyend, sich speciell zu Sidoniern oder Phöniziern machten, weil es ihnen ehrenvoller erschien, zu dieser Species zu gehören, als zu der übrigen. Josephus würde übrigens schwerlich auf diese Bezeichnung verfallen seyn, wenn nicht sie selbst sie gewählt hätten.

θως ἐτύγχανον οἱ τὸν τόπον οἰκοῦντες, Διὸς ξενίου, eine Stelle, deren concise Ausdrucksweise zu sonderbaren Mifsverständnissen Veranlassung gegeben hat; vgl. aufser Mich. *suppl.* p. 1857, Gaab, Handb. zum philologischen (!) Verstehen der Apocryphen, welcher erklärt: wie die Bewohner des Ortes selbst gastfreundlich waren, statt: er liefs ihn den Tempel des Zeus, des Beschützers der Fremden nennen, wie denn die Bewohner wirklich Fremde waren, oder nach der Beschaffenheit der Bewohner des Ortes.

Bliebe aber noch ein Zweifel übrig, ob diese letzteren Selbstzeugnisse nicht etwa dem Volke aufgedrungen worden, und wollte man den Aussagen des Volkes über seinen Israelitischen Ursprung noch immer einiges Gewicht beilegen (wozu man um so weniger berechtigt ist, da diese Aussagen gar nicht der neueren Ansicht von den Samaritanern als einem Mischvolke zur Bestätigung dienen, da sie vielmehr alle auf einen rein Israelitischen Ursprung der Samaritaner, auf die unbedingte Identität derselben mit den zehn Stämmen gehen, die Behauptung des Israelitischen Ursprungs zu der einen, und des heidnischen Ursprunges zu der andern Zeit, sich bei ihnen schroff gegenüber stehen, so dafs sie auch von der neueren Ansicht aus, von dem Vorwurfe grober Lüge nicht freigesprochen werden können) — so wird man doch das zähe Festhalten an der angeblichen historischen Tradition gewifs aufgeben lernen, wenn man den Nationalcharakter der Samaritaner etwas schärfer ins Auge fafst, und nun wahrnimmt, dafs die Lügenhaftigkeit einen Grundzug desselben bildet, und dafs dieser gerade auf demselben Gebiete besonders hervortritt, dem diese Aussage angehört, bei alle dem, was dazu dienen kann, sie den Juden ebenbürtig zu machen, und also dasjenige Streben zu befriedigen, was mit ihrer Existenz aufs innigste verflochten ist, was als der eigentliche Grundtrieb der Nation betrachtet werden kann, der sich als solchen schon dadurch kund giebt, dafs er alles andere überdauert hat, und in den schwachen und elenden

Überresten des jetzt an der Grenze des Aussterbens stehenden Volkes noch fortwirkt. Einige Beispiele der solchem Zwecke dienenden Lügenhaftigkeit wollen wir schon hier anführen; andere werden später in anderem Zusammenhange ihre Stelle finden. Dafs die Samaritaner Deut. 27, 4., um ihrem Heiligthum Ansehen zu verschaffen, die allein richtige Lesart Ebal in Garizim verwandelt haben, ist allgemein zugestanden und bekannt (vgl. Eichhorn p. 647.). — Zur Verherrlichung des Berges Garizim, im Gegensatze gegen Zion, diente ferner die Erdichtung von heiligen Geräthen, die dort vergraben seyn sollten. Diese Erdichtung ist schon alt; ihre ersten Spuren reichen in dieselbe Zeit hinauf, in der die Behauptung eines Israelitischen Ursprunges zuerst zum Vorscheine kommt. In Bezug auf die Zeit der Vergrabung und die Person, welche sie bewirkt haben sollte, schwankte man hin und her, indem man, sobald die eine Form des lügenhaften Vorgebens auf handgreifliche Weise als nichtig nachgewiesen war, sogleich eine andere aussann. Den Anfang machte man mit Moses; hatte dieser schon die wahren Heiligthümer auf Garizim vergraben, so war das Rühmen der Judäer recht eigentlich an der Wurzel abgeschnitten. Nach Josephus l. XVIII, 4. §. 1. wufste ein Betrüger sich dadurch bei den Samaritanern Eingang zu verschaffen, dafs er ihnen versprach παραγενομένοις δείξειν τὰ ἱερὰ σκεύη τῇδε (auf Garizim) κατορωρυγμένα, Μωϋσέως τῇδε αὐτῶν ποιησαμένου κατάθεσιν. Diese Erdichtung aber, welche der Betrüger schon vorfand und zu seinen Zwecken benutzte, war zu plump; sie stand in offenem Widerspruche mit dem Pentateuch, nach dem Moses den Jordan nicht überschritt; zu ihrer Unterstützung mufste man sich zu der abentheuerlichen Annahme bequemen, dafs Moses sich zur Verrichtung dieses wichtigen Geschäftes heimlich einmal in das Land hineingeschlichen. So begnügte man sich also später damit, zu behaupten, die Vergrabung sey unter dem Hohenpriesterthum eines gewissen Ozi geschehen, 360 Jahre nach dem Einzuge in Palästina. In

dieser Form findet sich die Erdichtung in Cap. 42. des *Chronicon Samaritanum* (vgl. Reland, *de monte Garizim, dissertatt.* 1. *p.* 151 *ff.*). Die Geschichte des Ozi findet sich dort unmittelbar vor der des Eli. Der Hauptzweck, vorspiegeln zu können, daſs die Judäer von den Zeiten Davids und Salomos an, einen Schatten statt der Juno umarmt haben, wurde auch bei dieser Form der Dichtung noch vollständig erreicht. Daneben bestand aber noch eine andere, welche auſserdem einen besonderen Nebenvortheil gewährte. Wie wenn es gelänge, den Vortheil nicht blos den Gegnern zu entreiſsen, und sich die verborgenen Herrlichkeiten zuzuwenden, sondern auch sich den Besitz der offenbaren für dieselbe Zeit zu vindiciren, auf welche Judah die Berechtigung zur hochmüthigen Verachtung der Samaritaner gründete. So behauptete man also, die heiligen Geräthe seyen im Besitze der mit den Samaritanern identischen zehn Stämme geblieben, bis zu der Zeit, da sie ins Exil geführt wurden; damals habe der Hohepriester Achijah sie auf Garizim vergraben; das Gesetzbuch aber habe er mit sich ins Exil genommen. In dieser Form findet sich die Erdichtung in demselben *Chron. Samarit.* Vgl. Lampe zu Joh. 4. (t. 1. p. 746. Basil.), wo der auf Verkennung der Genesis der ganzen Sage, wenn man einen absichtlichen Betrug also nennen darf, beruhende Vorschlag von Reland, bei Josephus statt Moses, Ozi zu lesen, mit Recht zurückgewiesen wird. — Der Cultus auf Garizim — behaupten die Samaritaner — sey von Josua gegründet worden, und erst unter dem Priesterthum des Eli, den sie, wie auch Samuel, für einen Zauberer erklären (vgl. Reland, Sam. d. 87. 88.), haben sich die Juden von ihnen getrennt, vgl. Reland p. 65. — Um den Juden jeden Vorzug zu rauben, behaupten sie, Salmanassar habe Juden nicht weniger wie Israeliten aus ihrem Vaterlande vertrieben, und dasselbe einem Volke aus Persien gegeben. Nebukadnezar, König von Persien, habe Juden und Samaritanern, oder Israeliten die Rückkehr verstattet, und da haben

sich die einen nach Jerusalem, die anderen nach Garizim gewandt, vgl. Reland l. c. — Ihre Priester geben sie für Nachkommen des gefeierten Pinehas aus. Der Anforderung eines Beweises entziehen sie sich durch einen Kunstgriff, der bei ihnen sehr beliebt ist. Sie geben vor, die von den Leviten geschriebenen genealogischen Register seyen ihnen zur Zeit Hadrians genommen worden. So schon in dem *Chron. Sam. c.* 38. vgl. Reland p. 64. — Die Samaritaner rühmten sich mit der gröfsten Zuversicht des Besitzes einer Abschrift des Gesetzes, in der zum Schlusse folgende Worte ständen: „Ich Abisua, Sohn Pinehas, des Sohnes Eleasar, des Sohnes Aharon, des Priesters, habe diese Abschrift verfertigt im Vorhofe der Stiftshütte, im dreizehnten Jahre der Niederlassung der Israeliten im Lande Canaan". Huntington liefs sich bei seinem Besuche bei den Samaritanern die Handschrift geben und blätterte sie durch. Als er ohne die Worte zu finden fast bis ans Ende gekommen war, wurde den Samaritanern bange, und sie fingen von freien Stücken an, ihn zu versichern, dafs die Worte ehedem wirklich darin gestanden hätten, aber nachher von einer boshaften Hand wären weggenommen worden. Kurz darauf aber wiederholten sie ohne Scham und Scheu dasselbe Vorgeben in einem Briefe an Hiob Ludolph (vgl. Eichhorn p. 599.). Und noch bis auf den heutigen Tag dauert diefs Vorgeben fort, nur dafs sie sich jetzt sehr in Acht nehmen, die Handschrift jemanden in die Hände zu geben, vergl. Pliny Fisk Leben, Deutsch von Heller, Erl. 1835. und *Correspondance d'Orient* von Michaud und Ponjoulat t. 6. S. 253. Brüssel. — Nach diesen Beispielen wird es wohl nicht zweifelhaft seyn, wer Recht hat, der ehrliche Schulz, der in den „Leitungen des Höchsten" Th. 4. S. 369. versichert, die Samaritaner, die er in Antiochien angetroffen, als Lügner und Heuchler kennen gelernt zu haben, oder Bruns, der in dem Aufs. über die Sam. in Stäudlins Beiträgen I. S. 79. zum Vortheil seiner Lieblinge ihn der Lüge beschuldigt. Es liegt am Tage, dafs ein

solches Treiben den Nationalcharakter nach und nach verderben mufs.

So zeigt sich also deutlich genug, dafs die Samaritanische Stütze der Ansicht von den Samaritanern als einem Mischvolke ganz morsch ist, die historische Begründung dieser Ansicht so gut wie gar keine, wenn sie sich blos hierauf beschränkt, so dafs auch im Falle des Nichtvorhandenseyns gewichtiger Gegenzeugnisse nur von einer Möglichkeit die Rede seyn könnte.

Befragen wir nun die Zeugnisse Judäischen Ursprunges, so finden wir unter ihnen bei genauerer Prüfung auch nicht ein einziges, welches für ein Israelitisches Element unter den Samaritanern spräche. Die Einladung, sich dem Judäischen Gottesdienste anzuschliefsen, welche Hiskias an übriggebliebene Glieder des Zehnstämmereiches ergehen läfst, kann gar nichts beweisen. Denn sie fällt in die Zeit zwischen der Invasion Salmanassars, nach der viele Israeliten in das leergebliebene Land zurückkehrten, viele darin Zurückgebliebene aus ihren Schlupfwinkeln hervorkamen, und der Invasion Asarhaddons, bei der erst die Wegführung der zehn Stämme vollendet, und die neue heidnische Colonie ins Land geführt wurde, vgl. Th. 1. S. 177 ff. Eben daselbst ist auch die andere Behauptung schon widerlegt worden, dafs noch unter Josias sich das Land von Israeliten, die auf Höhen opfern, bewohnt finde. Josias zerstörte die Höhenhäuser der neuen Ankömmlinge und tödtete ihre Höhenpriester, weil er das Land der zehn Stämme, obgleich nicht mehr von ihnen bewohnt, doch noch für einen Theil des heiligen Landes und sich für verpflichtet hielt, es von abgöttischer Befleckung zu säubern. Noch beruft sich Mazade (S. 43.) auf Jerem. 41, 5 ff., wonach 80 Männer von Siloh, Sichem und Samariah sich nach Jerusalem begaben, um dort auf der Stätte des zerstörten Tempels, wo, wie es scheint, Gedaljah einen Altar errichtet hatte, Jehovah ihre Gaben darzubringen. Aber sieht man diese Erzählung näher an, so zeigt

es sich, dafs diese 80 Männer versprengte Judäer waren, die nun, wo Gedaljahs Regiment ihnen Sicherheit versprach, aus ihren benachbarten Zufluchtsörtern nach Jerusalem zurückkehrten. Um nur eins anzuführen, wie läfst sich aufserdem wohl der in V. 8. erzählte Umstand erklären, dafs Ismael zehnen von ihnen das Leben schenkte, weil sie versprachen, ihm ihre in der Umgegend von Jerusalem vergrabenen Vorräthe von Waizen, Gerste, Öl und Honig zu entdecken?

Die stärksten positiven Beweise für den rein heidnischen Ursprung der Samaritaner aus den Schriften des A. T., die Thatsache, dafs die neuen Colonisten in 2 Regg. 17. ganz als die alleinigen Bewohner des Landes erscheinen, dafs sie nach V. 2. sich vom Assyrischen Könige einen Israelitischen Priester erbitten müssen, weil sie in ihrem Lande Niemanden haben, der ihnen auch nur die rohesten Begriffe von der Art und Weise der Verehrung des Landesgottes gewähren kann, sind schon in Th. 1. l. c. ausgeführt worden. Wir setzen noch hinzu, dafs die nach der Zerstörung des Zehnstämmereichs lebenden Propheten seine Mitglieder durchgängig als vollständig weggeführt und erst in Zukunft zurückzuführend darstellen; vgl. z. B. Jerem. C. 3. C. 30. 31. Sach. C. 10.; dann dafs das Factum der gänzlichen Versagung jeder Theilnahme am Tempelbau den rein heidnischen Urfprung der Samaritaner voraussetzt. Die Samaritaner berühren Esr. 4, 1. mit keinem Worte den stärksten aller Gründe, auf den sie sich, ihren Israelitischen Ursprung vorausgesetzt, für ihre Berechtigung zur Theilnahme am Tempelbau berufen konnten. Sie wissen weiter nichts geltend zu machen, als dafs auch sie den Jüdischen Gott suchen, und ihm von den Tagen Asarhaddons, des Königes von Assur an, der sie hieher geführt, geopfert haben. Die Vorsteher der Judäer antworten ihnen: „nicht uns und euch gehört es, ein Haus zu bauen unserem Gotte; sondern wir allesammt wollen bauen dem Gotte Israels". Offenbar wäre diese Antwort ganz unpassend, wenn die Samaritaner grofsentheils

aus Abkömmlingen der zehn Stämme bestanden. Daſs der Tempel dem Gotte Israels (nicht etwa Judahs) angehörte, würde dann vielmehr dazu gedient haben, ihr Gesuch zu unterstützen. Hätten die Mitglieder des Zehnstämmereichs einen solchen Wunsch ausgesprochen, man würde ihn mit Freuden erfüllt haben. Wandten solche sich zum Judäischen Cultus, so nahm man sie mit Freuden auf; das Beispiel des Hiskias zeigt, daſs man nichts unversucht lieſs, sie dazu zurückzuführen. Die Wiedervereinigung Israels und Judahs ist eine der liebsten Hoffnungen der Propheten.

Gehen wir in die Zeiten nach den Schriften des A. T. hinab, so bietet uns sogleich das älteste nichtcanonische Buch ein Zeugniſs für unsere Ansicht dar. Jesus Sirach sagt zum Schlusse seines Buches, C. 50, 25. 26.: ἐν δυσὶν ἔθνεσι προσώχθισεν ἡ ψυχή μου, καὶ τὸ τρίτον οὐκ ἔστιν ἔθνος. Οἱ καθήμενοι ἐν ὄρει Σαμαρείας, καὶ Φυλιστιεὶμ, καὶ ὁ λαὸς ὁ μωρὸς ὁ κατοικῶν ἐν Σικίμοις. Es zeigt sich hier recht deutlich, wie vorsichtig man bei Büchern, deren Erklärung noch so sehr im Argen liegt, wie bei den Apocryphen (der Commentar von Bretschneider über Jes. Sir. genügt bei aller seiner Weitläuftigkeit doch auch den billigsten Anforderungen nicht) mit der Critik seyn muſs. Alle Griechischen Handschriften haben ἐν ὄρει Σαμαρείας und für diese Lesart spricht zudem noch die deutliche Anspielung auf die Stelle Am. 4, 1.; dennoch wollen die meisten Critiker, wie Drusius, Grotius, Calmet, der sehr naiv bemerkt: *les exemplaires Grecs sont tous corrompus en cet endroit*, Bretschneider, dafür ἐν ὄρει Σηείρ lesen; allein was Bretschneider gegen die bestätigte Lesart nach dem Vorgange der älteren Gegner derselben bemerkt: Σαμ. *aperte mendosum est*, *quum* λαὸς ἐν Σικίμοις *sint iidem Samaritani*, *qui igitur bis nominarentur*, kann nur zu ihrer Befestigung dienen; denn es zeigt, daſs das Vorhandenseyn der Lesart Σηείρ in der Lateinischen Übers. sich hinreichend aus demselben Irrthum und einer durch ihn veran-

laſsten critischen Conjectur erklärt. Die Erklärung aber wird zeigen, daſs das Σαμαρείας unbedingt vorzuziehen wäre, auch wenn das Σηείρ eine gleich starke äuſsere Bestätigung für sich hätte. — Wenn Jesus Sirach auf ähnliche Weise, wie hier, drei Dinge als Gegenstand seines Abscheus oder seiner Liebe nennt, so ist sein eigentliches Absehen immer auf das dritte gerichtet, und die beiden ersten dienen nur als Grundlage, als die niederen Sprossen der Leiter, auf denen er zu der höchsten emporsteigt. Ganz deutlich ist dieſs z. B. Cap. 25, 1. 2.; der γέρων μοιχὸς ἐλαττούμενος συνέσει ist es hier allein, dem der Verf. zu Leibe will; denn nur von diesem ist in der weiteren Ausführung V. 3—6. die Rede. Ebenso auch C. 27, 1. So haben wir also auch hier nicht eine einfache Nebenordnung, sondern eine Steigerung vor uns: verhaſster noch, als das abtrünnige Israel mit seinem Kälberdienst (vergl. Cap. 47, 21.: γενέσθαι δίχα τυραννίδα, καὶ ἐξ Ἐφραὶμ ἄρξαι βασιλείαν ἀπειθῆ. V. 23.: Ἱεροβοὰμ, ὃς ἐξήμαρτε τὸν Ἰσραὴλ καὶ ἔδωκε τῷ Ἐφραὶμ ὁδὸν ἁμαρτίας. V. 24.: Καὶ ἐπληθύνθησαν αἱ ἁμαρτίαι αὐτῶν σφόδρα, ἀποστῆσαι αὐτοὺς ἀπὸ τῆς γῆς αὐτῶν, V. 25.: Καὶ πᾶσαν πονηρίαν ἐξεζήτησαν, ἕως ἐκδίκησις ἔλθῃ ἐπ' αὐτούς.), verhaſster sogar wie die Philister mit ihrer offenbaren Feindschaft gegen Gott und sein Volk, ist mir jenes heuchlerische Geschlecht der Samaritaner. Sehr passend steht diese Äuſserung grade am Ende des Ganzen, nach dem Wunsche des Heiles über Israel, von dem hier noch der falsche Saame ausgeschlossen wird, so daſs Behauptungen, wie die von Linde, die beiden Verse stehen hier am unrechten Orte, von selbst wegfallen. Analog ist auf höherem Gebiete das Anathema, das Paulus zu Ende des ersten Briefes an die Corinther C. 16. 22. über denjenigen ausspricht, der den Herrn Jesum Christum nicht liebt, in Verbindung mit dem Wunsche des Segens und der Gnade für alle die, welche in Christo Jesu sind; analog ist auf niederem Gebiete die Schluſsformel in einer Arabischen Handschrift des Samaritanischen Pentateuch: *deus flammis*

aeternis addicat animam Samaritani, qui ad Judaeos defecerit (vgl. De Sacy, *de versione Sam. Arab. Pent.* in Eichhorns Bibl. X. S. 32.). — Die Stelle des Jes. Sir. nun ist in mehrfacher Beziehung für unsere Ansicht beweisend. 1. Die Wohnenden auf dem Berge Samarias, die Israeliten, werden hier als ein von dem Volke, das zu Sichem wohnt, den Samaritanern, ganz verschiedenes dargestellt. 2. Die Steigerung wird nur von der Annahme des durchaus heidnischen Ursprunges der Samaritaner aus begreiflich; Israel, das sich als Nichtisrael gebährdet, Nichtisrael, das sich als solches offen kund gibt, Nichtisrael, das sich als Israel gebährdet. 3. In dem οὐκ ἔστιν ἔθνος und ὁ λαὸς ὁ μωρός findet eine deutliche Beziehung statt auf Deut. 32, 21: ואני אקניאם בלא עם בגוי נבל אכעיסם „ich will sie zur Eifersucht reizen durch ein Nichtvolk, durch ein thörichtes Volk sie erbittern". Jesus Sirach konnte nur dann diese auf die Heiden sich beziehende Weissagung als durch die Samaritaner, in denen er eine Strafe für Israel erblickt, erfüllt betrachten, wenn er sie für Heiden hielt. — Aufserdem ist noch Cap. 48, 15. zu beachten, wonach die Israeliten vollständig weggeführt wurden, und nur der kleinere Theil des Bundesvolkes, Judah, übrig blieb. — Die Stelle 2 Macc. 6, 2. haben wir schon früher angeführt. — Josephus bleibt sich in der Behauptung des rein heidnischen Ursprunges der Samaritaner überall gleich; vgl. X, 9. §. 7., wo die gänzliche Wegführung der Israeliten und die Besetzung des ganzen Landes durch heidnische Colonisten, irrthümlich von ihm dem Salmanassar beigelegt, behauptet wird; IX, 14. §. 3.; XI, 8. §. 6.; XII, 5. §. 5. Dafür legt auch der nach XI, 4. §. 4. u. a. St. zu seiner Zeit allgemein gangbare und im Talmud gewöhnliche Name der Kuthäer Zeugnifs ab.

Wenden wir uns nun zum N. T., um zu sehen, inwiefern der Herr und seine Apostel die herrschende Jüdische Ansicht theilen, oder nicht, so tritt uns hier gleich die Stelle Matth. 10, 5. 6. entgegen: εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, καὶ

εἰς

εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ. Wie nachtheilig die gangbare Ansicht von den Samaritanern sey, das erhellt aus Bemerkungen, wie die von Lücke (zu Joh. Th. I. S. 511.) über unsere Stelle, der Herr schone hier bei der Aussendung der Zwölfe das bestehende Vorurtheil. Bei einiger Consequenz müfste man dann ja auch Erklärungen des Herrn, wie die in der Unterredung mit dem Cananäischen Weibe in C. 15, 24.: οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ, und V. 26. οὐκ ἔστι καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις für blofse Accommodation erklären. Das Richtige findet sich schon bei den meisten älteren Ausll., wie z. B. bei Calvin, welcher bemerkt, der Befehl Christi hänge ab von dem Bunde, den Gott mit Israel geschlossen; *tunc ipsos solos deus in sua familia censebat, quum alii essent extranei.* — Israel hatte auf die Wohlthaten des Messianischen Reiches ein Gnadenrecht, d. h. nachdem ihm die Verheifsung derselben aus Gnaden gegeben, der Bund, der sich erst in der Ertheilung dieser Wohlthaten vollendete, mit ihm aus Gnaden geschlossen worden, so erforderte die göttliche Gerechtigkeit diese Ertheilung; Gott, der Heilige Israels, würde in das Gebiet der Unheiligkeit herabgesunken seyn, wenn er sie nicht gewährt hätte. Für die Heiden dagegen war die Gewährung der Theilnahme an diesen Segnungen pure und lautere Gnade. Dies Verhältnifs zwischen beiden führte die verschiedene Stellung herbei, welche der Herr zu ihnen einnahm. Damit dem Bunde sein Recht geschehe, wurde den Juden zuerst das Evangelium von dem Reiche verkündigt, das Reich angetragen. Der Heiland begnügte sich in den Tagen seines Fleisches damit, auf die dereinstige weitere Ausbreitung seines Heiles prophetisch hinzuweisen; was er in einzelnen Fällen, wo sich der Glaube von Nichtisraeliten ihm aufdrängte, selbst schon zu dieser Ausbreitung that, ist in seiner Vereinzelung als Realweissagung, als Verkörperung der Wortweissagung zu betrachten. —

Wenn nun hier der Herr die Samaritaner als Nichtobject der Thätigkeit der Apostel den Heiden gleich stellt, wenn er sie mit ihnen dem *οἶκος Ἰσραήλ* als dem einzigen Objecte derselben entgegenstellt, so daſs von ihnen vollkommen gilt, was Ephes. 2, 12. von den Heiden gesagt wird, daſs sie seyen *χωρὶς χριστοῦ, ἀπηλλωτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ, καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες, καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ,* so spricht der Herr dadurch so deutlich als nur immer möglich aus, daſs er die Samaritanische Behauptung Israelitischen Ursprunges als leere Prätension erkannte. Daſs die Apostel nicht blos für Judah bestimmt waren, zeigt ja schon ihre, die zwölf Stämme repräsentirende Zwölfzahl. Indem also der Herr ihnen verbietet, in eine Stadt der Samaritaner zu gehen, schlieſst er diese von dem *δωδεκάφυλον* aus. — Dieselbe Ansicht von den Samaritanern legt sich auch in den Worten des Herrn Luc. 17, 18. zu Tage: *οὐχ εὑρέθησαν ὑποστρέψαντες δοῦναι δόξαν τῷ θεῷ, εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος;* der Samaritaner wird hier als *ἀλλογενής* bezeichnet, als ein solcher, der nicht aus dem Samen Abrahams, Isaaks und Jakobs ist.

Ganz besonders wichtig aber ist für unseren Zweck die Stelle Joh. 4, 22., wo der Herr in der Unterredung mit der Samaritanerin sagt: *ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε, ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν, ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστί.* Wie wenig von der neueren Ansicht von den Samaritanern aus, das Verständniſs dieser Stelle möglich sey, das legt sich recht deutlich bei Lücke zu Tage, welcher diese Ansicht so schroff als nur möglich ausspricht, indem er bemerkt, Jesus sey durch Samaria gezogen, um auch unter den Samaritanern den Samen des Evangeliums auszustreuen, vielleicht auch, um seine Jünger allmälig von dem herrschenden Vorurtheile gegen ein Volk zu entwöhnen, welches gleiches Recht an das Messianische Reich hatte, und nicht ohne Empfänglichkeit dafür war. Nach ihm wäre der Sinn der: die Sama-

ritanische Religion sey, mit der Jüdischen verglichen, eine unwissende in Bezug auf ihren Inhalt, weil unter ihnen die Messianische Idee weit weniger ausgebildet sey, wie unter den Juden. Dabei wird aber dem Messianischen Heile selbst unvermerkt die Messianische Vorstellung untergeschoben; nur wenn von der letzteren die Rede wäre, würde das ὅτι passend seyn. Dazu kommt noch, dafs die relativ geringere Ausbildung der Messiasidee bei den Samaritanern, die, wie diese Erzählung selbst zeigt, gar nicht soweit hinter den Juden in dieser Beziehung zurückgeblieben waren, vielmehr fleifsig aus ihrer Fülle geschöpft hatten, gar nicht geeignet ist, den allgemeinen Vorwurf der Unbekanntschaft mit dem Objecte und Inhalte der Religion, der Unwissenheit in Bezug auf das gesammte Verhältnifs des Menschen zu Gott zu begründen. Würde der Herr wohl Gleiches von den Patriarchen ausgesagt haben, deren Messianische Vorstellung an Bestimmtheit gewifs noch der der Samaritaner nachstand, welche die jenen gewordenen Offenbarungen aus demjenigen ergänzt hatten, was ihnen von den Juden zugeflossen war? — Auf den Zweck des ganzen Ausspruches weist treffend Lampe hin: *de tenebris suis debebat convinci, antequam vera lux ei exoriretur, et humiliari propter suam indignitatem, antequam redemtor mundi ei innotesceret.* Die Samaritaner meinten, um an dem Gotte Israels Theil zu haben, genüge es, ihn zu verehren; diesen Wahn benimmt ihnen hier der Herr; er spricht ihnen alle wesenhafte Erkenntnifs des Objectes der Religion, Gottes ab, und somit, da diese wesenhafte Erkenntnifs eine nothwendige Folge der Offenbarung Gottes ist, jede Verherrlichung Gottes in ihrer Mitte, jede Ausfüllung der Leere ihres Heiligthums und ihrer Herzen durch die Fülle seiner Gegenwart; er bezeichnet sie als ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ, wie die Heiden. Den Grund dafür, dafs ihre Religion eine durchaus subjective, und also so gut wie gar keine, und ihre Frömmigkeit eine selbstgemachte, eine ἐθελοθρησκεία ist, gibt er in den Worten an: ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν

Ἰουδαίων ἐστί. Steht es fest, daſs das Messianische Heil nicht etwa von Juden und Samaritanern zusammen, sondern aus der Mitte der Juden allein hervorgeht — worauf der Heiland schon vorher durch das ἡμεῖς hingewiesen hatte, durch das er sich mit den Juden zusammen auf die eine, die Samaritaner auf die andere Seite stellte — so auch zugleich, daſs die Samaritaner nicht zum Reiche Gottes gehörten, dem dies Heil entsprossen, nicht zu dem Samen Abrahams, Isaaks und Jakobs, von dem der Segen, die σωτηρία, über alle Geschlechter der Erde ausgehen sollte; und steht dieſs fest, so konnten die Samaritaner nicht an den Wirkungen der göttlichen Gnade Theil nehmen, durch die allein eine wahre Gotteserkenntniſs bewirkt werden kann. Denn diese Wirkungen sind ein Privilegium der Mitglieder des Reiches Gottes. — Ist nun dieser Sinn der Stelle unläugbar der richtige, so steht sie im schroffsten Gegensatze gegen die Anmaſsungen der Samaritaner. Den Zehnstämmen würde der Heiland nimmer alle wesenhafte Gotteserkenntniſs abgesprochen, nimmer sie von der Theilnahme an dem Reiche Gottes, an dem ἐξ ὧν ὁ Χριστός ausgeschlossen haben. Unter Israel war auch in den versunkensten Zeiten immer ein Kern, eine ἐκλογή, ein λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος (Röm. 11, 5.). Unter den Samaritanern fehlte dies gänzlich. Was sich bei ihnen von wahrer Religiosität vorfand, hielt sich immer innerhalb des Gebietes der Gottesfurcht, δεισιδαιμονία, und war bloſse Steigerung heidnischer Frömmigkeit, mit der es stets auf gleicher Linie blieb, bis Christus die Scheidewand durchbrach. Eben daraus erklärt sich auch der Wankelmuth der Samaritaner, ihr Unvermögen, für ihre Religion zu leiden, ihre Neigung zu allem, was nach Aufklärung schmeckte, so daſs jede ungläubige Richtung, die bei den Juden aufkam, sogleich bei ihnen Anklang fand, und sie immer grade so weit gingen, wie die Aufgeklärtesten unter den Juden, weiter freilich nicht, weil sie fürchteten, dadurch ihren Gegnern die Waffen gegen sich in die Hände zu geben. Sie sagten nicht blos unbewuſst die

Wahrheit, wenn sie in dem Briefe an den Antiochus Epiph., in merkwürdiger Übereinstimmung mit dem Ausspruche des Herrn, erklärten, ihre Väter haben ἀνώνυμον ἐν τῷ Γαριζεὶν ὄρει ἱερόν gegründet. Es regte sich in ihnen das Gefühl, daſs der Gott, um den sie sich so viel bemühten, doch bei allem ihren Prahlen mit seiner Nähe, ein ferner, kein ϑεὸς ἐναργής, ἐπιφανής sey, daſs er blos einen überlieferten Namen habe, keinen solchen, der lebendig aus der Sache hervorgewachsen.

Dringen wir aber tiefer ein in Sinn und Bedeutung der Unterredung Christi mit der Samaritanerin, so zeigt sich, daſs V. 17. 18.: καλῶς εἶπας ὅτι ἄνδρα οὐκ ἔχω. Πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες καὶ νῦν ὃν ἔχεις οὐκ ἔστι σου ἀνήρ· τοῦτο ἀληϑὲς εἴρηκας, ebenfalls einen Beweis für unsere Ansicht liefern. Es gereicht der gläubigen Auslegung nicht zur Ehre, daſs Strauſs, Leben Jesu Th. 1. S. 519., zuerst auf die symbolische Bedeutung des ganzen Vorganges mit der Samaritanerin aufmerksam machen muſste, die mit der wilden allegorischen Auslegung des Abschnittes, wie sie sich bei Origenes, Augustinus und Beda findet, nichts Verwandtes hat, und welche die historische Wahrheit der Begebenheit nicht erschüttert, sondern befestigt, ja ohne welche dieselbe gegen ihre Gegner kaum gründlich vertheidigt werden kann. Auch hier zeigt sich der nachtheilige Einfluſs der Vernachlässigung des A. T. mit seinem bildlichen Charakter, seinen symbolischen Handlungen, welche das tiefere Verständniſs so mancher Reden und Handlungen Christi, namentlich bei Johannes, verhindert hat. Die Samaritanerin ist die Repräsentantin des Samaritanischen Volkes, und deshalb wird sie auch ganz allgemein als Σαμαρεῖτις bezeichnet. Was der Herr zu ihr redet, das wird in ihr zu dem Volke gesprochen. Jesus sitzt an der Jakobsquelle — die Samaritanerin kommt Wasser zu schöpfen, welches treffendere leibliche Abbild des geistlichen Verhältnisses — das Heil kommt von den Juden, Jesus ist der Spender des Heiles, es geht durch ihn von den Juden auf die Samaritaner über — kann wohl

gedacht werden? Das: gib mir zu trinken, bezieht sich nach Vergleichung von V. 10. mehr auf den geistlichen Durst Christi nach dem Wasser des Glaubens der Samaritaner, als auf den leiblichen Durst nach dem Wasser des Weibes. Das lebendige Wasser, das er eigentlich verlangt, will er erst selbst geben, und dann aus dem von ihm geschaffenen Quell trinken. Wäre es ihm um irdisches Wasser zu thun, so würde er nicht sogleich dies Verlangen fallen lassen, nachdem er das Weib vom Leiblichen auf das Geistliche geführt. — Der Zweck Christi kann nicht der gewesen seyn, unter den Samaritanern einen augenblicklichen Erfolg hervorzurufen. Wäre es darauf abgesehen, wie könnte der Herr denn in V. 35 ff. sagen, daſs erst die Apostel als Schnitter in die Felder gesandt werden sollen, die jetzt schon reif zur Erndte waren? wie wäre es zu erklären, daſs der Herr es bei diesem einzigen Besuche bewenden lieſs, daſs er nie wieder einen Versuch machte, das angefangene Werk fortzusetzen? daſs er seinen Aposteln ausdrückich verbot, das Land der Samaritaner in der Absicht, dort das Evangelium zu verkünden, zu betreten? Alles dies führt darauf hin, daſs die Begebenheit einen weissagenden Charakter hat, daſs sie ein Schatten des Zukünftigen ist, ein Vorbild und Vorspiel desjenigen, was von der Erhöhung Christi an geschehen sollte, nach der er alle zu sich ziehen wollte — wie denn alles, was von der Erhöhung an bis zur zweiten Zukunft Christi geschehen sollte, bei seiner ersten Erscheinung angedeutet, abgebildet, repräsentirt wurde, in keiner Beziehung auf etwas rein Zukünftiges hingewiesen, überall dem Glauben ein sichtbares Unterpfand gegeben. — Von der Annahme aus, daſs das Seelenheil des Weibes der höchste und letzte Zweck Christi gewesen, läſst sich die Art und Weise, wie er mit ihr verkehrt, kaum begreifen und rechtfertigen. Wie kam er dazu, statt sie nachdrücklich auf sich selbst hinzuweisen, so tief mit ihr in die Frage über das Grundverhältniſs der Juden und der Samaritaner einzugehen, deren Lösung auſser ihrem Gesichtskreise lag? Wie

hätte er an sie das grofse Wort verschwendet: Gott ist ein Geist u. s. w. Wie wäre er ihr gleich mit dem offnen Bekenntnifs entgegengetreten, dafs er der Messias sey, während er sonst so sorgfältig bemüht ist, die Anerkennung seiner Messianität Niemanden aufzudringen? War die Handlung eine symbolische, trug sie einen weissagenden Charakter, so mufste in ihr das Bekenntnifs und die Erkenntnifs Jesu als des Messias vorkommen. Der nothwendige Schlufs der Begebenheit war das: wir wissen, dafs dieser ist wahrlich der Retter der Welt, der Christ; wie tief diese Erkenntnifs ging, war ziemlich gleichgültig; Christus mufste, auf die Herzensstellung der Bekennenden gesehen, voreilig dasjenige hervorrufen, was er sonst naturgemäfs und langsam sich entwickeln liefs. — Vor allem aber dienen V. 16—18. unserer Auffassung zur Bestätigung. Es wird aufserdem schwerlich gelingen, dem: rufe deinen Mann, seinen rechten Zweck und seine rechte Bedeutung anzuweisen. Das Weib, als Individuum betrachtet, kann diese Aufforderung nur den Zweck haben, die folgende Erklärung über ihre Verhältnisse vorzubereiten, und durch diesen Beweis höherer Einsicht sie für die Anerkennung der Messianität Jesu empfänglich zu machen. Dies kann aber nicht wohl der einzige Zweck seyn. Der Herr offenbart nie seine übernatürliche Kraft und Einsicht in an sich unbedeutender und gleichgültiger Form. Von unserer Auffassung aus gestaltet sich die Sache so: die Aufforderung des Weibes: Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich nicht durste, konnte, geistlich aufgefafst und auf das Volk bezogen, nur also realisirt werden, dafs das Weib den Mann umgab (Jerem. 31, 22. vgl. Christol. Th. 3. S. 567.), die Bedürftigkeit in Verbindung trat mit der Fülle, die Schwäche mit der Stärke. Wo nur irgend eine Seele das: gib mir dieses Wasser, dafs ich nicht durste, wiederholt, da ist die stehende Antwort Christi noch jetzt die: gehe rufe deinen Mann. Das Weib antwortet: ich habe keinen Mann. Durch göttliche Fügung bildeten sich in ihren niederen Verhältnissen die höheren

Verhältnisse ihres Volkes ab, und grade deshalb wurde sie von Christo zur Repräsentantin desselben gewählt. Sie hatte fünf Männer gehabt, und den sie jetzt hatte, der war nicht ihr Mann, der hatte sie nicht gewürdigt, sich ehelich mit ihr zu verbinden. Ebenso das Volk. Es hatte früher in fünffacher geistlicher Ehe mit seinen Götzen gestanden; diese Ehe war aufgelöst; das Volk bewarb sich um die Ehe mit Jehovah, aber diese wurde ihm, weil es nicht zu Israel gehörte, versagt. So aufgefaſst, correspondirt das: den du hast, der ist nicht dein Mann, genau mit dem: ihr betet an, was ihr nicht wisset u. s. w. in V. 22.; und V. 19 ff., die bei der gewöhnlichen Auslegung als ganz von dem Vorhergehenden losgerissen erscheinen, treten mit ihm in die innigste Verbindung, dienen theils als Commentar, theils als Fortführung des Gedankens. Rufe deinen Mann — ich habe keinen Mann — ich, der Messias, werde nach Aufhebung der Schranken, welche bisher Samaria von der Gemeinschaft mit dem wahren Gotte ausschlossen, ihr Mann werden. — Diejenigen, welche sogleich bereit sind, jede tiefere Erforschung des Wortes Gottes als Abgeschmacktheit und Spielerei zu verwerfen, werden vielleicht etwas vorsichtiger werden, wenn sie die merkwürdige Übereinstimmung des: fünf Männer hast du gehabt, mit 2 Regg. 17, 24. ins Auge fassen. Hiernach brachte der König von Assur grade aus fünf Völkern, aus Babel, Cuthah, Avvah, Chamat und Sepharvaim, Colonisten und lieſs sie wohnen in den Städten Samarias, und von diesen fünf Völkern hatte jedes seine eigenthümliche Gottheit, oder nach der Sprache des alten Orients, seinen Mann, V. 31 *). Dies Zusammentreffen der Verhältnisse des Volkes und des Weibes ist doch wahrlich zu merkwürdig,

*) Vgl. Joseph. Arch. IX, 14. §. 3.: Οἱ δὲ μετοικισθέντες εἰς τὴν Σαμάρειαν Χουθαῖοι — ἕκαστοι κατὰ ἔθνος ἴδιον θεὸν εἰς τὴν Σαμάρειαν κομίσαντες, — πέντε δ᾽ ἦσαν, — καὶ τούτους καθὼς ἦν πάτριον αὐτοῖς σεβόμενοι κ. τ. λ.

als dafs es ohne Leichtsinn ganz in den Wind geschlagen werden könnte. In Bezug auf die Folgerungen aus dem: καὶ νῦν ὃν ἔχεις, οὐκ ἔστι σου ἀνήρ, können wir auf dasjenige verweisen, was schon zu V. 22. bemerkt worden. Wie das: fünf Männer hast du gehabt, den rein heidnischen Ursprung der Samaritaner zur Voraussetzung hat, liegt am Tage.

Gehen wir von dem Herrn zu seinen Aposteln über. Wie ist es zu erklären, dafs Johannes in dieser selben Erzählung statt Sichem die Form Σιχὰρ oder Συχὰρ hat? Unzulässig sind die beiden gangbaren Erklärungen. Man kann weder mit Reland *(de monte Garizim, p. 145.)*, u. A. annehmen, dafs das Sichar, ursprünglich Jüdische Verdrehung, um auf שקר, Lüge, anzuspielen, nach und nach so gangbar geworden sey, dafs der Spottname den rechten Namen verdrängt habe; denn dann würde der Spottname sich doch auch anderwärts wohl finden; noch auch mit Lücke, dafs die Abweichung eine zufällige sey; denn dafür fehlt es an aller Analogie. Es bleibt also nur übrig anzunehmen, dafs die Form Σιχὰρ dem Johannes selbst angehöre, dafs er mit leichter Umbiegung den Namen zum Ausdruck der Sache gemacht habe. Dergleichen liegt der Eigenthümlichkeit des Johannes weniger fern, als Manche wohl glauben möchten; wir erinnern nur an seine Selbstbezeichnung als der Jünger ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, welche offenbar Ausdeutung seines Namens Johannes, Jesus = Jehovah ist, in dem er eine Weissagung erblickt, die in seinem Verhältnisse zu Christo erfüllt wurde; dann an Stellen, wie C. 11, 51. C. 19, 36. Zudem hatte er eine ganze Anzahl alttestamentlicher Analogien vor sich, von Stellen, wo *nomina vana*, wie Curtius alle diejenigen Namen nennt, die der Sache nicht entsprechen, in *nomina realia* verwandelt werden. So nennt Hoseas das durch den Kälberdienst profanirte Bethel, Bethaven, 4, 15. 5, 8. 10, 5.; vgl. Am. 5, 5. Gesen. *thes. p.* 51. So wird 2 Regg. 1, 2. der בעל זבול, *dominus habitationis coelestis* = בעל השמים, in בעל זבוב, den Fliegenherrn, einen

Walter von Habenichts und einen Johann ohne Land verwandelt; die sonderbare Erklärung durch *deus muscarum averruncus*, bei der vorausgesetzt wird, dafs die Philister der göttlichen Hülfe blos gegen die Fliegen zu bedürfen glaubten, ihr Gottesbewufstseyn sich blos an dieser Noth entwickelt habe (vgl. Cler. z. d. St. Gesen. *thes. p.* 225.), hätte schon längst der Vergessenheit übergeben werden sollen. So wird 2 Regg. 23, 13. der Ölberg mit leichter Umbiegung הר המשחית, *mons corrumpentis* genannt, in einem Zusammenhange, wo von dem dort getriebenen Götzendienste die Rede ist. So wird der Name des jüngeren Sohnes Sauls, Eschbaal, Mann des Baal, in 2 Sam. 2, 8. in Isboseth, Mann der Schande, verwandelt, vgl. Movers, über die Chronik S. 157 ff. Hätte Johannes blos von der Durchreise Jesu durch Sichem zu erzählen gehabt, so würde er gewifs den gewöhnlichen Namen gebraucht haben; das Gegentheil würde Jüdisch gewesen seyn; so aber dient der reale Name als Vorbereitung auf das Folgende, auf die Anmaafsung der Samaritanerin, und Jesu Zurückweisung derselben, — der Name Sichar, das Compendium des ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε; wie Hoseas alles, was er gegen den Kälberdienst zu Bethel zu sagen hat, in dem Namen Bethaven zusammenfafst, wie der Verf. der Bücher der Könige durch die blofse Namenumbiegung sein Urtheil über die Handlung des Königes von Israel abgibt, diesen in seiner ganzen Thorheit erscheinen läfst. — Bezeichnet nun aber Johannes das ganze Samaritanische Wesen als Lug und Trug, so kann er unmöglich die Grundvoraussetzung desselben, die Behauptung der Israelitischen Abstammung, als richtig anerkannt haben.

Paulus sagt in der Rede vor Agrippa, Act. 26, 6. 7.: Καὶ νῦν ἐπ' ἐλπίδι τῆς πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐπαγγελίας γενομένης ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἕστηκα κρινόμενος, εἰς ἣν τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν ἐν ἐκτενείᾳ νύκτα καὶ ἡμέραν λατρεῦον ἐλπίζει καταντῆσαι. Hieraus erhellt, dafs damals τὸ δωδεκά-

φυλον = Ἰουδαῖοι war, daſs Israel in Juda fortexistirte, nicht in den Samaritanern.

Erst in Folge der Zerstreuung der Gläubigen durch die Verfolgung in Jerusalem, wurde in Samaria das Evangelium gepredigt. Act. 8. Petrus und Johannes wurden zu ihnen gesandt, und auf ihr Gebet empfingen sie den heiligen Geist, V. 14. 15.

Ein gewisser Unterschied fand freilich zwischen den Heiden und den Samaritanern statt. Das drang sich selbst den Juden bei all' ihrem glühenden Hasse gegen die Samaritaner auf. Bei Lightfoot zu Matth. 10, 5. wird eine Stelle aus dem Talmud angeführt, in der darüber gestritten wird, ob die Samaritaner Heiden seyen; der eine behauptet, der andere negirt dies. Den Aposteln, deren Blick durch Leidenschaft nicht getrübt ist, ist dieser Unterschied ganz klar. Petrus hat in Bezug auf die Samaritaner gar kein Bedenken; in Bezug auf die Heiden aber muſs ihm das Bedenken nachher noch durch eine göttliche Mittheilung genommen werden, Act. 10, 28. Damit stimmt auch der Ausspruch des Herrn in Act. 1, 8. überein: ἔσεσθέ μοι μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. Hier werden die Samaritaner in die Mitte zwischen Juden und Heiden gestellt.

Allein dieser Unterschied, der als ein verhältniſsmäſsig nur geringer betrachtet werden kann, hat gar nicht die Israelitische Abstammung der Samaritaner zu seiner Voraussetzung, sondern er beruht nur auf dem Verhältnisse, in dem die Samaritaner nun schon Jahrhunderte hindurch zu dem Gotte Israels gestanden hatten. Wenn auch ihrem Hauptcharakter nach ihre Religion nur eine subjective war, so ist doch damit nicht gesagt, daſs der Gott Israels sich gänzlich unter ihnen unbezeugt gelassen, und eben weil ihr Verhältniſs zu ihm kein rein einseitiges war, bildeten sie ein Mittelglied zwischen Israel und den Heiden.

Steht nun, was wir bisher bewiesen haben, fest — auch die nichtjüdische Physiognomie der Samaritaner (vgl. v. Raumer, Palästina S. 115.) kann noch dafür angeführt werden — so läfst sich nicht läugnen, dafs die Grundlage des Beweises aus dem Vorhandenseyn des Sam. Pent. erschüttert ist. Von einer Vererbung aus dem Zehnstämmereiche auf die Samaritaner kann gar nicht mehr die Rede seyn. Es kann sich nur noch fragen, ob die Samaritaner den Pentateuch von den im Exil befindlichen Israeliten, oder von den Judäern entlehnt haben. Dafs die letztere Ansicht durch den zwischen Samaritanern und Juden stattfindenden Hafs zurückgewiesen werde, konnte man nur behaupten, indem man sich, verleitet durch die falsche Grundansicht von dem Ursprunge der Samaritaner, von jenem Hasse eine falsche Vorstellung machte.

Die Grundursache des Hasses der Juden gegen die Samaritaner war der unbegründete Anspruch, den sie machten, zum Volke Gottes zu gehören, und zwar also, dafs sie, statt zu verlangen, als Individuen in die Gemeinschaft desselben aufgenommen zu werden — hätten sie dies verlangt, so würde man ihnen nicht abgeschlagen haben, was man den Idumäern aufzwang, — behaupteten, als Volk ein Recht auf die Theilnahme an dem Reiche Gottes zu haben, einen nicht weniger selbstständigen Bestandtheil desselben zu bilden, wie Judah, überhaupt diesem in jeder Beziehung gleich zu stehen, später sogar weit höher. Die Grundursache des Hasses der Samaritaner gegen die Juden war die, dafs diese die Gerechtigkeit ihrer Ansprücke nicht anerkennen wollten. Daraus flofs mit derselben Nothwendigkeit, dafs die Juden jede Entlehnung von den Samaritanern vermieden, was ihnen um so leichter werden mufste, je weniger sich bei den Samaritanern etwas vorfand, das ihre Begierde reizen konnte, und dafs die Samaritaner begierig von den Juden entlehnten, so weit diefs anging, ohne dafs sie dadurch ihnen die Waffen gegen sich in die Hände lieferten. Je mehr sie sich dem Volke Gottes confor-

mirten, desto scheinbarer wurden ihre Ansprüche, zu demselben zu gehören. Solche Entlehnungen lagen ihnen aber um so näher, je schwächer und unselbstständiger ihr religiöser Charakter war, was mit ihrem Ursprunge eng zusammenhängt, je unbedeutender ihre Wissenschaft überhaupt und namentlich ihre Theologie, die auf ihrem eignen Boden eigentlich nur in einem einzigen Punkte gewachsen ist, der Rechtfertigung des Cultus auf Garizim, die sie plump genug zu bewirken suchten. Der Haſs der Juden konnte durch Nichts versöhnt werden; der Haſs der Samaritaner schwand, sobald man ihnen nur mit einiger Anerkennung und Freundlichkeit entgegenkam.

Für die Wahrheit dieser Ansicht sprechen alle Thatsachen der Geschichte. Diejenigen, welche die gänzliche Abgeschlossenheit der Samaritaner gegen die Juden in religiöser Hinsicht behaupten, haben schon das Begehren der Theilnahme am Tempelbau gegen sich. Ebenso die Thatsache, daſs sie den Priester Manasse begierig bei sich aufnehmen, und ihm die höchste priesterliche Würde ertheilen; in Judäa wäre ähnliches in Bezug auf einen Samaritaner ein Ding der Unmöglichkeit gewesen. Sie haben einen solchen geheimen Respect gegen die Juden, daſs kein Individuum, was aus ihrer Mitte zu ihnen kommt, ihnen zu schlecht ist. Josephus sagt XI, 8. §. 7.: *εἰ δέ τις αἰτίαν ἔσχε παρὰ τοῖς Ἱεροσολυμίταις κοινοφαγίας, ἢ τῆς ἐν τοῖς σαββάτοις παρανομίας ἤ τινος ἄλλου τοιούτου ἁμαρτήματος παρὰ τοὺς Σικιμίτας ἔφευγε.* Diese sehr zahlreichen Jüdischen Überläufer, deren Hauptsitz grade der bürgerliche und religiöse Mittelpunkt der Nation war (vgl. Joseph. Arch. XI, 8, 6.: *Σαμαρεῖται μητρόπολιν τότε τὴν Σίκιμα ἔχοντες, κειμένην πρός τῷ Γαριζεὶν ὄρει καὶ κατῳκημένην ὑπὸ τῶν ἀποστατῶν τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους*), bildeten den einen Hauptkanal, durch den Manches aus der Jüdischen Fülle den Samaritanern zufloſs. Ein zweiter Hauptkanal wurde durch das Zusammenseyn der Juden und der Samaritaner in Ägypten

und speciell in Alexandria eröffnet, vgl. über Samaritaner in Ägypten, Eichhorn 1. p. 451.

Die Abhängigkeit der Samaritaner von den Juden geht so weit, dafs sie selbst die Lügen, wodurch sie ihren Ursprung zu verdecken und ihren Cultus zu rechtfertigen, überhaupt ihre Nation zu verherrlichen suchten, nicht selbstständig zu erzeugen vermochten, sondern fast durchgängig Jüdische Traditionen mit leichter Umbiegung zu sich herübernahmen. Darauf macht schon Hottinger aufmerksam in den *exercitationes Antimorinianae p.* 72.: *Quaecunque antiquitas in honorem legis Mosaicae aut reipublicae Judaicae commemorat, ea sacrilege statim sibi vindicant Samaritani.* Und ebenso Hody, *de bibliorum textibus origg. p.* 123.: *Sic alia, quae referunt Judaei de seipsis splendida sibi ipsis arrogare solent Samaritani, qualia sunt, quae habes apud Josephum de Alexandro M. Hierosolyma veniente: quae eadem narrant Samaritae de urbe sua Neapoli s. Sichem.* Die betreffende Stelle aus der Samaritanischen Chronik des Abulphatach wird dann angeführt. Die Quelle der vielgestalteten Samaritanischen Tradition von der Vergrabung der heiligen Geräthe entdecken wir in 2 Makk. 2, 4 ff., verglichen mit anderweitigen Jüdischen Nachrichten bei Reland, *de Garizim p.* 157. Die Samaritaner haben sich blos die leichte Mühe genommen, den Namen des Finders und des Fundortes zu verändern.

Wie mit den historischen Traditionen, so ist es auch mit den Lehren. Wir finden auch diejenigen alttestamentlichen Dogmen bei den Samaritanern ausgebildet vor, welche, wie z. B. die Lehre von der Auferstehung und vom Messias, im Pentateuch nur in so schwachen Andeutungen vorkommen, dafs sie allein aus ihm schwerlich geschöpft werden konnten. Was bleibt also übrig, als anzunehmen, dafs die Samaritaner diese Lehren von den Juden empfingen, eine Annahme, die noch durch die merkwürdige Übereinstimmung ihrer dogmatischen Ausdrucksweise mit der der Juden, namentlich der Alexandri-

nischen, bestätigt wird. Schon der Name Messias, auf Ps. 2. und Dan. 9. beruhend, der bei ihnen schon zur Zeit Christi gangbar war, tritt als Zeuge gegen sie auf. Daraus, dafs sie dies fühlten, erklärt es sich, dafs sie in dem Briefe an ihre vermeintlichen Brüder in England den Namen nicht auszuschreiben wagen, sondern ein blofses מ setzen, wie überhaupt ihre ganze Geheimthuerei mit der Lehre von dem Messias gewifs auf diesem Grunde beruht, vergl. Gesen. *de Samarit. theologia p.* 42. — Von den Juden ist die Scheu vor dem Aussprechen des heiligen Namens Jehovah zu ihnen übergegangen, und ebenso die Substituirung des שמא = השם, vergl. Reland, *de Sam. p.* 32., so wie die Jüdische Fabel von dem *Schem hamephorasch*; in C. 2. des Samaritanischen *Chronicons* (Reland p. 31.) erhält Moses den Befehl von Gott, den Josua einzuweihen, und ihm den Namen mitzutheilen, *per quod profligarentur exercitus et gentes innumerae.* — In C. 17. der Chronik (vgl. Reland p. 37.) wird erzählt, dafs der Edelstein auf dem Brustschilde des Hohenpriesters, worauf der Name Judah stand, sich nach der That des Achan verdunkelt habe. Dasselbe *Commentum* findet sich auch bei den Juden, von Josephus B. 3. C. 9. an, und ist von ihnen aufser auf die Samaritaner, auch auf die Muhammedaner übergegangen. — In den Samaritanischen Liturgien findet sich das Rabbinische *Commentum* von der Einschreibung des Gesetzes auf die Tafeln mit feurigem Finger, Gesen. p. 28. Von den Juden entlehnt, direkt oder indirekt, durch Herübernahme von den Arabern, ist auch die Bezeichnung Gottes als Herr der Welten, Reland p. 34. — Besonders begierig wurde von ihnen alles aufgenommen, was einer freieren Richtung unter den Juden angehörte; so entnahmen sie die Engellehre von den Sadducäern; die Engel sind ihnen nicht Individuen, sondern blofse Kräfte, die aus Gott aus- und in ihn zurückgehen, vergl. Reland S. 22 ff. Gesenius behauptet zwar l. c. p. 21.: *Relandum in doctrina de angelis subtilius egisse, quam verius.* Aber

Reland hat ja gar nicht behauptet, daſs die Samaritaner das Daseyn von Engeln bezweifeln, sondern nur ihre Persönlichkeit, und für diese liefert das von Gesenius angeführte keinen Beweis. Wird aber auch vielleicht die Persönlichkeit der Engel von späteren Samaritanern anerkannt, so zeigt dies nur, daſs sie sich auch in der Wiederaufnahme dieser Lehre dem Beispiele der Juden anbequemten, bei denen später jene Ansicht als unerhört und absolut ketzerisch galt. Sie, die immer nur so weit gingen, als die, welche am weitesten unter den Juden, mochten einlenken, da sie hier von ihren Vorbildern verlassen wurden. — In der Verwerfung der Nachrichten von der theilweisen Läugnung der Auferstehung bei den Samaritanern, sind Reland p. 28 ff. u. A. viel zu voreilig. Das spätere entschiedene Bekenntniſs der Samaritaner zu dieser Lehre beweist hier nichts. Da die Läugnung der Auferstehung unter den Juden Eingang gefunden hatte, so ist es von vornherein höchst wahrscheinlich, daſs sie sich auch unter den Samaritanern verbreitete, und sich dort so lange behauptete, als sie unter den Juden eine Parthei hatte. — Wie mächtig der Aufklärungstrieb bei den Samaritanern, und zugleich wie groſs ihre Abhängigkeit von den Juden in seiner Befriedigung war, das erhellt auch aus der Sorgfalt, mit der sie nach dem Vorbilde der Alex. Juden alles Anthropomorphistische und Anthropopathische zu beseitigen und zu mildern suchen, vgl. Gesen. p. 7.

Die Samaritaner besaſsen eine dreifache Übersetzung des Pentateuch, eine Griechische, eine Samaritanische, eine Arabische. Keine dieser Übersetzungen ist ihr selbstständiges und eigenthümliches Produkt; alle drei dienen zum Belege ihrer Abhängigkeit von den Juden.

Die Griechische Übersetzung wird von dem Griechischen Scholiasten an einer Menge von Stellen, die man z. B. bei Hottinger l. c. p. 30 ff. angeführt findet, unter dem Namen τὸ Σαμαρειτικόν citirt. Ihr Vorhandenseyn wird auch durch die Angabe des Epiphanius verbürgt, Symmachus habe

im

im Gegensatze gegen die Samaritanische Übersetzung eine neue Ausgabe seiner Übersetzung bearbeitet, vergl. Montfaucon, *praelim. in Hex. p.* 19. Indessen führen uns diese Gründe, wenn sie das Vorhandensein einer Samaritanisch-Griechischen Übersetzung bezeugen, doch nicht auf eine Selbstständigkeit derselben. Die Kirchenväter reden auch von verschiedenen Übersetzungen des Symmachus, und doch ist höchst wahrscheinlich, daſs er nur später an einigen wenigen Stellen seine Übersetzung veränderte. Montf. p. 54. So ist es auch wohl mit der angeblichen doppelten Übersetzung des Aquila. Theodotion folgt gewöhnlich den LXX. Daſs es sich nun mit der Samaritanischen Übersetzung ebenso verhalte, speciell, daſs sie nur die an einzelnen Stellen geänderte Alexandrinische war, sich zu ihr verhaltend, wie der Samaritanische Grundtext zum Jüdischen, dafür sprechen schon manche Wahrscheinlichkeitsgründe, die man bei Eichhorn Th. 1. S. 558 ff. ausgeführt findet. Zu Origenes Zeit kann eine von den LXX. verschiedene zusammenhängende Griechisch-Samaritanische Übersetzung kaum vorhanden gewesen seyn; denn sonst würde Origenes nicht unterlassen haben, sie in die *Hexaplen* aufzunehmen. Daſs aber damals die Samaritaner schon längst sich einer Griechischen Übersetzung bedient hatten, daran läſst sich nicht zweifeln; das Bedürfniſs einer solchen war bei ihnen nicht weniger vorhanden, wie bei den Juden, ja noch in höherem Grade. Und ferner, vergleicht man die zerstreuten Fragmente der Samaritanischen Übersetzung mit der Alexandrinischen, so scheinen sie sich auf diese zu beziehen; die Abweichungen sind immer so kleinlich, daſs sie, grade so wie beim Hebräisch-Samaritanischen Pentateuch, nur als Varianten erscheinen; Erläuterungen seltener Ausdrücke durch gewöhnliche, Vertauschung von Synonymen miteinander, Versuche, die Übersetzung dem Hebräischen Texte enger anzuschlieſsen, vermeintliche Emendationen u. s. w., vgl. die Beispiele bei Eichhorn l. c. Die Wahrscheinlichkeit wird aber zur Gewiſsheit erhoben durch

eine Stelle in der Samaritanischen Chronik des Abulphatach, angeführt bei Hody l. c. p. 123. Ptolemäus Philadelphus — wird hier erzählt — habe Samaritanische nicht weniger als Jüdische Gelehrte nach Alexandria berufen lassen, und beiden den Auftrag gegeben, die Thorah aus ihrem Texte zu übersetzen; nach Vollendung der Arbeit habe er der Samaritanischen Übersetzung den Vorzug gegeben, und dadurch sey die von den Juden aus ihrem Texte verfertigte unterdrückt worden. Die wesentliche Identität der Alexandrinischen Übersetzung und des Σαμαρειτικόν wird bei dieser Erzählung vorausgesetzt. Diese konnten die Samaritaner nicht läugnen; sie machen aber nun den verzweifelten Versuch, das Verhältniſs gradezu umzukehren, sich die Ehre der Verfertigung der ganzen Übersetzung zu vindiciren, und dieselbe durch die Juden entlehnen zu lassen. Daſs dieser Versuch ihnen bei Einigen gelungen ist, ist eins von den zahlreichen Beispielen grober Unkritik in dem kritischen Zeitalter. Eichhorn l. c. p. 452. meint, durch äuſsere Gründe lasse sich nicht entscheiden, ob die Alexandrinische Version den Juden oder den Samaritanern angehöre; beide Partheien legen sich dies Verdienst bei, aber beide unter so handgreiflichen Erdichtungen, daſs man weder der einen noch der andern auf ihr Wort trauen könne; die inneren Gründe aber sprechen für die Samaritaner; die Juden seyen, ohne es zu wissen, an eine von den Samaritanern verfertigte Übersetzung gerathen. Diese Ansicht muſs nun schon als ungereimt erscheinen, wenn wir nur das Alleräuſserlichste, die Stellung der Juden zu den Samaritanern, und das Zeitverhältniſs der Zeugen für den Jüdischen und für den Samaritanischen Ursprung — die letzteren sind um weit mehr als ein ganzes Jahrtausend (Abulphatach schrieb um das Jahr 1352!) jünger — ins Auge fassen. Bringt man aber den ganzen historischen Charakter der Samaritaner in Anschlag, wie wir ihn schon gezeichnet haben, so fehlt fast das Wort zu ihrer Bezeichnung. Wir wollen diesen Charakter hier noch durch einige neue Bei-

spiele kenntlich machen, die speciell für den vorliegenden Fall erläuternd sind. Geraume Zeit hindurch hatten die Samaritaner keine eigene Arabische Übersetzung; sie bedienten sich daher der Übersetzung des Saadias Gaon; es schien ihnen aber schimpflich, ihre Armuth zu gestehen; sie erfanden also die Lüge, die Übersetzung sey nicht von Saadias Haggaon, sondern von einem berühmten Samaritanischen Lehrer, Abulhassan von Tyrus; dieser Nothbehelf wurde grade so lange beibehalten, als die Noth dauerte; der Samaritanisch-Arabische Übersetzer gestand offen, dies Vorgeben sey falsch; die Übersetzung sey *a Fajoumensi doctore e Judaeis, quem deus tormentis excruciet*, vgl. De Sacy, *de vers. Sam. Arab. Pent.* in Eichhorns Bibl. X. p. 5. Davon aber sagt er kein Wort, daſs er diese angeblich fehlervolle Übersetzung, diesen *doctor Fajoum., quem deus tormentis excruciet* ausgeschrieben; wo er einmal abweicht, da fährt er in den beigefügten Scholien recht unbarmherzig auf den Juden los (De Sacy p. 8). Selbst untereinander bestehlen sich die Samaritaner; ein merkwürdiges Beispiel haben wir an derselben Samaritanisch-Arabischen Übersetzung, welche in den Handschriften zwei verschiedene Verfasser sich beilegen. Das Resultat spricht De Sacy p. 15. in den Worten aus: *id igitur solum superest, ut vel Abusaidum, vel Abilberecatum dicamus in alienam messem falcem immisisse, sibique laboris non sui gloriam vindicasse.*

Die Samaritanische Übersetzung ruht offenbar auf der Chaldäischen des Onkelos, und verdankt aller Wahrscheinlichkeit nach ihre Entstehung dem durch das Vorhandenseyn der letzteren erweckten Streben der Nachahmung. Die Übereinstimmung zwischen beiden ist so augenscheinlich, daſs Winer *(de Pent. vers. Samarit. p. 64.)* — dem sich auch De Wette anschlieſst, während Bertholdt Th. 2. S. 609. eine starke Benutzung des Onkelos zugesteht — nur durch die falsche Voraussetzung, daſs der Religionshaſs zwischen Sa-

maritanern und Juden einen Zusammenhang zwischen beiden Übersetzungen unmöglich mache, eine Benutzung des Onkelos durch den Samaritaner bestreiten konnte. Weit angemessener würde es gewesen seyn, wenn er durch das unläugbar vorliegende Factum zu einer Prüfung der gangbaren Ansicht von dem Verhältnisse der Samaritaner zu den Juden veranlaſst worden wäre.

Daſs der Samaritanisch-Arabische Übersetzer endlich zu seiner Arbeit durch die Jüdisch-Arabische des Saadias veranlaſst wurde, erhellt aus seinem eignen Geständniſs in der Vorrede, und daſs er die letztere häufig benutzte, zeigt die Vergleichung beider (vgl. De Sacy l. c. p. 58.).

Von den Übersetzungen steigen wir zum Grundtexte auf, dem wir die letzte Stelle auch deshalb bewahren muſsten, weil hier von mehreren Seiten alles aufgeboten ist, das Verhältniſs umzukehren, so daſs man, um hier ganz klar zu sehen, und seiner Sache vollkommen gewiſs zu werden, den litterarischen Charakter der Samaritaner schon aus allen seinen übrigen Äuſserungen kennen muſs. Ist dies der Fall, so wird man keinen Augenblick in Zweifel seyn. Der Samaritanische Pentateuch stimmt in mehr als 2000 Lesarten mit der Alexandr. Übersetzung gegen den Hebräisch-Masorethischen Text (vgl. Bertholdt II. p. 528.). Diejenigen nun, welche am günstigsten für die Samaritaner gestimmt sind, zuletzt Eichhorn Th. 2. S. 641., behaupten, die Alexandrinische Übersetzung sey aus einer Samaritanischen Handschrift verfertigt worden, ein Vorgeben, welches schon zugleich mit dem eines Samaritanischen Ursprunges der LXX. widerlegt worden. Die gemäſsigteren, wie Bertholdt (Th. II. S. 531.), Steudel u. A., nehmen eine beiden gemeinschaftliche, aus älteren Zeiten herstammende Textesrecension an. An eine solche darf man aber schon deshalb nicht denken, weil die gemeinsamen Eigenthümlichkeiten zum Theil deutlich das Gepräge ihrer Entstehung aus der Alexandrinischen Geistesrichtung tragen. Dazu kommt

noch, daſs der Samaritanische Pentateuch sehr häufig die Conjecturen, welche als *Kri* am Rande der Masorethischen Handschriften stehen, im Texte hat; kann nun bei diesen der Jüdische Ursprung nicht geläugnet werden, so wird eine Präsumtion der Entlehnung aus gleicher Quelle auch für das übrige begründet. Wie wenig man aus den Abweichungen auf eine ursprüngliche Differenz des den Samaritanern überlieferten Textes von dem Jüdischen schlieſsen darf, das zeigt schon hinreichend die Stelle Deut. 27, 4., wo sie nach Aller Zugeständniſs die allein richtige Lesart Ebal in Garisim verwandelt haben. Aus diesem einen Falle können wir mit Sicherheit abnehmen, daſs ihre Stellung zu dem Buchstaben der heiligen Schrift eine ganz andere war, wie die der Juden, daſs sie sich bei dem Grundtexte dieselbe Freiheit nahmen, welche die Juden bei Übersetzungen, Randanmerkungen u. s. w. Dazu kommt noch eine ganze Anzahl anderer offenbarer absichtlicher Änderungen, wie die Exod. 12, 40., zur Hebung des Scheinwiderspruches, die Änderung der ganzen Chronologie in Gen. 5. u. s. w. Faſst man nun die religiöse und somit auch die theologische Unselbstständigkeit der Samaritaner ins Auge, die während ihres ganzen Daseyns nicht vermocht haben, irgend etwas ihnen wahrhaft Eigenthümliches hervorzubringen, so kann kein Zweifel seyn, daſs sie auch hier blos das ihnen dargebotene benutzten, und zwar auf eine höchst rohe Weise, indem sie, was von den Urhebern selbst gewiſs groſsentheils als bloſse unsichere Vermuthung angesehen wurde, unfähig die Gründe zu prüfen, ohne weiteres in den Text aufnahmen. Daſs sie sich besonders an die Alexandrinische Jüdische Theologie anschlossen, ist ganz natürlich, da diese ihnen schon wegen ihrer freieren Richtung mehr zusagte, als die strengere Palästinensische, und da ihr rationalisirendes Streben hier mannigfache Befriedigung fand.

Wie unselbstständig der religiöse und litterarische Charakter der Samaritaner war, denen schon Chrysostomus das *ἄμικτα μιγνύειν* vorwirft, das erhellt schon daraus, daſs sie

auch anderen Völkern, mit denen sie in Berührung kamen, unbedenklich und unwillkührlich Einfluſs auf sich gestatteten, ohne irgend sich darum zu bekümmern, wie die neuen Bestandtheile zu den alten paſsten. In Bezug auf die Griechen macht darauf Cyrillus aufmerksam, in Joh. l. VI. p. 568.: οὐ γὰρ ἀκριβὴς παρὰ τοῖς Σαμαρείταις ἐστιν Ἰουδαισμὸς, μέμικται δέ πως ἔθεσι ἐθνείοις καὶ ἑλληνικοῖς τι ἐκείνων λατρεία. Und in Bezug auf die Muhammedaner können wir diesen Einfluſs aus ihren Schriften noch nachweisen. Reland, *de Samarit p.* 12. bemerkt: *existimamus ex commercio, quod iis cum gente Mohammedica intercessit, aliquid novi in ritus sacros et in religionem irrepsisse*, und gibt ebendaselbst Beispiele, namentlich Phrasen aus dem Samaritanischen Josua, die unläugbar aus dem Coran genommen sind, vgl. p. 68. Mehrere Samaritaner wandten auf den Pentateuch die Bestimmungen an, welche die Muhammedanische Schultheologie in Bezug auf den Coran ausgesonnen, *esse sermonem divinitus demissum, non creatum*, vgl. *Catal. codd. Orient. Bodlej. P. II. p.* 490.

Wie leicht der Haſs der Samaritaner gegen die Juden schwand, sobald ihnen nur die letzteren freundlich entgegen kamen, das zeigt deutlich die Erzählung Joh. C. 4. Den Galiläern, welche ohne eine solche Annäherung bei den jährlichen Festreisen den Weg durch Samaria nahmen, bezeigten sich die Samaritaner nichts weniger als freundlich, vgl. Luc. 9, 52. 53. Schulz l. c. p. 70. Die Samariterin aber fühlte sich schon geehrt, als Christus ein freundliches Gespräch mit ihr anknüpft. Obgleich er ernst und strenge die Samaritanischen Anmaſsungen zurückweist, so erkennt sie ihn doch willig und ohne Ausflucht als Propheten an, als er von seiner prophetischen Gabe Beweis abgelegt. Die herbeigerufenen Samaritaner bitten ihn zu bleiben; und da er ihnen zeigt, daſs er nicht blos den Juden, sondern auch ihnen angehören will, vergessen sie sogleich ihren nur zur Nothwehr erfundenen Protest gegen einen Messias aus den Juden und erkennen ihn als den Heiland der Welt. Der aus-

sätzige Samaritaner bei Lucas läfst sich nicht nur die Heilung durch Christum gefallen, sondern er, der ἀλλογενής, ist auch der Einzige unter den Zehnen, der sich für sie dankbar beweist.

Aus dieser Ausführung ergibt sich leicht, was von dem Hauptgrunde für das vorexilische Alter des Samaritanischen Pentateuch, dem Religionshafs zwischen Juden und Samaritanern, zu halten ist. Er konnte so wenig den Samaritanern ein Hindernifs der Entlehnung werden, dafs vielmehr grade ihr feindliches Verhältnifs zu den Juden sie zu solcher hintreiben mufste. Der Mangel der Grundurkunde der Israelitischen Religion lieferte ja ihren Gegnern den Beweis gegen sie in die Hand; ihr Besitz war für sie eine Art von Legitimation. Auch was Steudel l. c. p. 633. diesem Grunde noch als Anhang beifügt, zeigt sich als unhaltbar. „Der Pentateuch — sagt er — enthielt so vieles den Samaritanern Unbequeme, dafs man sich wundern müfste, wie er nicht sollte verstümmelt worden seyn, wenn er keine höher hinauflaufende Auctorität hätte, als aus Esras Zeit". Steht es fest, dafs der Pentateuch zu den Zeiten des Esra unter den Juden allgemein als Werk Mosis galt, so war es auch ganz natürlich, dafs die Samaritaner, zu kritischen Untersuchungen weder aufgelegt noch geschickt, ihn als solches annahmen, und mit der daraus herfliefsenden Ehrfurcht behandelten. Nur jene Anerkennung von Seiten der Juden macht den Bestreitern der Ächtheit Schwierigkeit; die Anerkennung von Seiten der Samaritaner ist eine blofse Folge von ihr.

Einen zweiten Grund für die Abstammung des Samaritanischen Pentateuchs aus dem Zehnstämmereiche entlehnt man von der Thatsache, dafs der Pentateuch das einzige unter den Jüdischen Religionsbüchern ist, welches die Samaritaner anerkennen. Dies, sagt man, zeigt, dafs die Annahme des Pentateuch in eine Zeit gehört, wo noch kein anderes Religionsbuch vorhanden war, dafs sie schon bei der Trennung der beiden

Reiche geschah. Allein man verwickelt sich bei dieser Annahme in die Schwierigkeit, nicht erklären zu können, wie denn nicht wenigstens auch die Bücher Josua und der Richter neben dem Pentateuch mit hinübergenommen wurden, die doch nach überwiegenden Gründen zur Zeit der Trennung der beiden Reiche schon vorhanden waren, das erstere nach sicheren Spuren im Reiche Israel im Gebrauche.

Diese Schwierigkeit würde, was das erstere Buch betrifft, allerdings wenigstens zum Theil schwinden, wenn die gangbare Ansicht richtig wäre, daſs die Samaritaner, so lange als den Pentateuch, auch das Buch Josua gehabt, und daſs dasselbe stets einen Bestandtheil ihres Canons gebildet habe, wie z. B. De Wette §. 17a. und Vatke, Bibl. Theol. 1. p. 564. es ausdrücklich als solchen bezeichnen. Man könnte dann entweder mit Bertholdt Th. 3. S. 871. annehmen, daſs die Bewohner des Zehnstämmereiches nicht das Buch Josua in seiner gegenwärtigen Gestalt, sondern nur die einzelnen Urkunden besessen haben, aus denen dasselbe zusammengesetzt sein soll, und daſs diese später, wie bei den Juden, zu einem Ganzen verbunden seyen, oder man könnte auch sagen, die Samaritaner haben zwar dieses Buch in seiner gegenwärtigen Gestalt aus dem Zehnstämmereiche überkommen, sich aber mit demselben grössere Freiheit genommen, es mannigfach erweitert, ausgeschmückt. Allein es kann nichts falscher seyn, als die gangbare Ansicht über den Samaritanischen Josua, nichts unserem kritischen Zeitalter weniger zur Ehre gereichen, und Behauptungen, wie die von Bertholdt, der Samaritanische Josua sey dem Hebräischen vollkommen ebenbürtig, erscheinen als wahrhaft lächerlich. Der Samaritanische Josua ist nichts weiter als ein elender Cento, der im Mittelalter aus unserem Buche Josua, so wie den Büchern der Richter und Samuelis, welche ebenso benutzt worden, wie das erstere, nur daſs die Mittheilungen aus ihnen weit sparsamer sind, mit Einmischung einer Menge Samaritanischer Fabeleien und Orientalischer Volkssagen zusammenge-

stoppelt worden ist. In dem Samaritanischen Josua kommen Arabische Phrasen vor, die zum Theil unläugbar aus dem Coran genommen sind. Reland behauptet, diese könnten von dem Arabischen Übersetzer hinzugefügt seyn (l. c. p. 15.). Allerdings, wenn es nur Beweise für das frühere Vorhandenseyn eines Hebräisch-Samaritanischen Josua gäbe. Solche sind aber gar nicht vorhanden. Freilich wird nach der Angabe von Reland in C. 1. gesagt, es sey eine *versio Arabica antiqui codicis, qui lingua Hebraica conscriptus erat.* Allein was hindert wohl anzunehmen, daſs der Verfasser auf diese Weise das Jüdische Buch Josua bezeichnet? Und wenn er auch, was er nicht thut, von einem Hebräisch-Samaritanischen Originale redet, was könnte uns wohl bewegen, ihm unbedingten Glauben zu schenken? Er verdient denselben weder nach dem Charakter seiner Nation, noch nach seinem persönlichen. Es fehlt in seinem Buche ja nicht an anderen absichtlichen Erdichtungen, bewuſsten Lügen. Will man sich auf die Erklärung der Samaritaner in dem Schreiben an ihre vermeintliche Brüder in England berufen, daſs sie das Hebräische Buch Josua nicht mehr haben, sondern nur die Arabische Übersetzung, vgl. Eichhorns Repert. Th. 9. p. 29., indem man daraus schlieſst, daſs sie es also früher gehabt haben müssen? Allein jenes nicht mehr ist durch die in dem Schreiben aus England ausgesprochene Voraussetzung veranlaſst worden, daſs die Chronik ein Hebräisch-Samaritanisches Original habe. Und, was diesen Grund gänzlich unbrauchbar macht, das Buch Josua, von dem die Samaritaner reden, ist die Chronik des Abulphatach. Diese wurde von ihnen an Huntington geschickt; das *Chron. Samaritanum* hatten sie gar nicht mehr, vgl. Schnurrer, ebendaselbst p. 45. Der Chronik des Abulphatach aber wird Niemand ein Hebräisch-Samaritanisches Original beilegen. — So fehlt es also an jedem Grunde für einen Hebräisch-Samaritanischen Josua. Dagegen spricht aber auſser dem schon angeführten Grunde, den Spuren Muhammedanischen Einflusses, noch Folgendes. Die Kirchen-

väter wissen nichts von einem Samaritanischen Josua; ebenso wenig die Juden. Ferner, unter den Quellen seiner Arbeit, welche Abulphatach, der um das Jahr 1352 schrieb, anführt, befindet sich das Hebräische Buch Josua **nicht**, vgl. *Catalog. Bodlej. p.* 5. Es muſs also damals, da ihm alle vorhandenen Hülfsmittel von dem Oberpriester mitgetheilt wurden, nicht vorhanden gewesen seyn. Endlich, wäre das Buch Josua bei den Samaritanern dem Pentateuch gleichzeitig, so müſste es, wenn nicht gradezu canonisch seyn, doch sich aus der Zahl der übrigen Schriften bedeutend hervorheben, deuterocanonische Auctorität behaupten. Dagegen spricht nun schon die Thatsache, daſs sie gar keine Mühe auf seine Erhaltung verwandten, daſs sie nicht nur das angebliche Original verloren gehen lieſsen, sondern, zufrieden, die Chronik des Abulphatach zu besitzen, auch das Arabische Buch Josua. — Aus den Äuſserungen des Abulphatach über seine Quellen erhellt deutlich, daſs sie auſser dem Pentateuch keine Schrift von mehr als gewöhnlicher Dignität besaſsen. — Eine Spur von Canonicität des Josua bei den Samaritanern in gewissem Sinne will **Bruns** in dem Schreiben der Samaritaner an ihre Brüder in England auffinden. „Wenn sie — bemerkt er l. c. p. 82. — Repert. Th. 9. S. 19. sagen, daſs sie nichts haben غير التورة والكتاب, auſser dem Gesetze und dem Buche, so ist wohl unter diesem Buche nichts anderes zu verstehen, als das Buch Josua, das bei ihnen in dem Ansehen zu stehen scheint, das die Apocryphischen Bücher des A. T. bei den Juden hatten". Allein Gesetz und Buch sind hier vielmehr identisch, beides Bezeichnung des Pentateuch, s. v. a. Gesetzbuch. Auſser dem Zusammenhange spricht dafür noch ein sehr handgreiflicher Grund. Die Samaritaner hatten ja damals, wie schon gezeigt, das Buch Josua gar nicht mehr. — Was jene sonderbaren Irrthümer hinsichtlich des Samaritanischen Josua zuerst veranlaſst hat, war wohl eine gewisse Eitelkeit derer, welche den gemachten Fund zuerst bekannt machten. Doch hielten sich diese, namentlich

Reland, noch in gewissen Schranken. Nachher aber kam man durch die Vorliebe für die Samaritaner um alles gesunde Urtheil; bei Einigen, wie bei Bertholdt, der gewifs nie sich die Mühe gegeben, den Josua der Samaritaner näher kennen zu lernen, tritt das Streben, den canonischen Josua auf diese Weise herabzusetzen, recht deutlich hervor. Nur De Sacy hat sich nüchtern erhalten. Er bemerkt in dem *Mémoire*, in Stäudlins und Tzschirners Archiv I, 3. S. 46.: „Es ist wahrscheinlich, dafs sie Historiker hatten, aber wir kennen ihre Werke nicht, ausgenommen zwei schlechte Chroniken (der Sam. Josua und Abulphatach), welche voll der lächerlichsten Fehler, und der gröbsten Anachronismen sind; beide sind in Arabischer Sprache geschrieben".

So kann also das Problem, wie es zu erklären sey, dafs die Samaritaner sich auf die Anerkennung des Pentateuchs beschränken, von den Vertheidigern der Vererbung des Pentateuchs aus dem Reiche Israel nicht gelöst werden. Was liefse sich aber wohl mit Grund gegen die von den Gegnern des vorexilischen Alters gegebene Lösung excipiren? Die Samaritaner beschränkten sich auf die Annahme des Pentateuch, weil in den übrigen Büchern zu viel Antiisraelitisches, und daher, weil sie ja Nachfolger der Israeliten seyn wollten, Antisamaritanisches vorkam. Gegen diese Lösung wendet Steudel (S. 634.) ein, die Samaritaner hätten dann doch füglich das Buch Josua und der Richter annehmen können, welche nichts für sie Bedenkliches enthielten, nichts, was auf einen Vorzug Judahs, auf eine Verherrlichung Jerusalems führte, und welche zu David und Salomoh in gar keiner Beziehung standen. Aber man erwäge nur, dafs der Vortheil, den die Annahme dieser beiden Bücher den Samaritanern gebracht haben würde, durch einen weit gröfseren Nachtheil überboten wurde. Hätten die Samaritaner die Bücher Josua und der Richter hinzugenommen, so hätte es sich gar zu deutlich gezeigt, dafs ihr Protest gegen die übrigen Bücher auf der blofsen Willkühr des Interesses be-

ruhte. Anders war die Sache, wenn sie allein das Werk des grofsen Gesetzgebers, dem auch die Juden den Vorrang über alle späteren Bücher einräumten, festhielten, alles übrige als nicht mit hinreichender göttlicher Legitimation versehen, verwarfen. Man denke sich Jemanden, dem die Paulinische Theologie unbequem ist. Den Brief Jacobi möchte er zwar gern behalten. Aber um den Verdacht der Willkühr abzuschneiden, wird er ihn dennoch mit den übrigen dogmatischen Schriften der Apostel verwerfen, und sich auf die blofsen Reden Christi zurückziehen. — Man bringe auch das in Anschlag, dafs die Samaritaner sich nicht damit zufrieden geben konnten, wenn jene Schriften nichts enthielten, was gradezu gegen sie sprach. Ihre patriotischen Erdichtungen nehmen ihren Anfang nicht etwa erst mit der Zeit von Trennung der beiden Reiche an; sie beginnen schon mit Josua. Durch Herübernahme der beiden bezeichneten Bücher nun würden sie sich den Spielraum für ihre Lügen verengert haben. Dann durften sie ferner nichts mehr behaupten, wofür sie nicht aus ihnen Beweis führen konnten.

Ein dritter Grund, entnommen von der Schrift des Samaritanischen Codex, welche älter sey als die Samaritanische Quadratschrift, die zur Zeit des Exils, oder spätestens von Esra bei den Juden eingeführt worden, konnte von den Gegnern des Alters des Samaritanischen Pentateuchs nur sehr ungenügend beantwortet werden, weil sie jene Bestimmung des Alters der Quadratschrift als richtig anerkannten, und machte ihre Sache sehr verdächtig. Durch die Wendung aber, welche in neuerer Zeit die Untersuchungen über Hebräische Schrift genommen haben, ist dieser Grund wenigstens bis auf weiteres und wahrscheinlich für immer unbrauchbar geworden. Nach Kopp, Entwickelung der Semitischen Schriften, in Bd. 2. der Bilder und Schriften der Vorzeit, und nach Hupfeld, Beleuchtung dunkler Stellen der alttest. Textgeschichte, Studien 1830 Hft. 2. S. 279 ff., ist die Quadratschrift erst Jahrhunderte nach dem

Exil aus der Phönizischen oder Althebräischen mittelst allmäliger Übergänge, die uns auf Aramäischen Denkmälern erhalten seyen, hervorgegangen; Ewald, kl. Gramm. p. 50., setzt das Eindringen des östlichen Zweiges der Semitischen Schrift an die Stelle des westlichen in das letzte Jahrhundert vor Christo und das erste nach Christo. Und auch diejenigen, welche dieses Ergebnifs nicht als richtig anerkennen (Movers, über die Chronik p. 33) lassen doch von der Strenge der älteren Ansicht so viel nach, dafs für das Alter des Samaritanischen Pentateuch hieraus nichts mehr zu gewinnen übrig bleibt*).

Andere Gründe sind so schwach, dafs sie kaum der Erwähnung werth sind. So z. B der, die Samaritaner würden nicht begehrt haben, am Tempelbau Theil zu nehmen, wenn sie nicht schon im Besitze des Pentateuch gewesen wären. Oder wenn man gegen die Einführung des Pentateuch durch Manasse aus dem Stillschweigen des Josephus argumentirt, der in der Geschichte jener Zeit überall die gröfste Unkenntnifs zeigt. Noch anderes, was sich namentlich bei Kelle findet, dessen ganzes Räsonnement für die Ächtheit des Pentateuch ziemlich auf einer Stufe steht mit dem von solchen, wie von Bohlen gegen, übergehen wir ganz.

Für den Judäischen Ursprung des Samaritanischen Pentateuch läfst sich wenigstens ein einigermafsen scheinbarer Grund anführen. Der Jehovahdienst war bei den Samaritanern in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens äufserst roh; sie verehrten Jehovah nur als Einen unter den Vielen, und dafs diese Verbindung des Jehovahcultus und des Götzendienstes eine unnatürliche sey, kam ihnen nach ihrer heidnischen Grundvorstellung gar nicht in den Sinn. Der Sache nach blieben sie, was sie früher gewesen waren, Heiden. So stand die Sache noch

*) Nur Hug, in der Zeitschrift für die Geistlichkeit des Erz-Bisthums Freiburg, Th. 4. S. 45 ff., sucht den älteren Standpunkt noch zu behaupten.

zur Zeit des Verfassers der Bücher der Könige, also gegen das Ende des Babylonischen Exils, 2 Regg. 17, 41. Ein solcher Zustand läfst sich kaum mit dem Vorhandenseyn des Gesetzbuches unter ihnen vereinigen. Ganz etwas anderes wäre es, wenn die Geschichte von einer doppelten Parthei unter ihnen, von einem Kampfe des guten und bösen Principes berichtete, wie er auch in Judah und Israel stattfand. Aber solche Bewufstlosigkeit in Bezug auf die Gegensätze ist kaum denkbar bei einem Volke, unter dem ein Gesetzbuch öffentliche Anerkennung gefunden hat, in dem diese Gegensätze so scharf als nur immer möglich hingestellt werden. — Die späteren Nachrichten zeigen uns eine grofse mit ihnen vorgegangene Veränderung. Die Spuren des Götzendienstes sind ganz verschwunden; die durch das ganze Land verbreiteten Höhen haben aufgehört; ein Nationalheiligthum, dem Jehovah geweiht, bildet den religiösen Mittelpunkt des ganzen Volkes; die höchst lästige Mosaische Verordnung in Bezug auf die Sabbathsjahre ist zur Zeit Alexanders bei ihnen in Ausübung; diejenigen, welche aus Judah, weil sie der Verletzung Mosaischer Verordnungen angeklagt sind, zu ihnen übergehen, finden nur auf das Vorgeben der Ungerechtigkeit der Anklage bei ihnen Aufnahme, vergl. Josephus l. XI. C. 8. §. 7.: εἰ δέ τις αἰτίαν ἔσχε παρὰ τοῖς Ἱεροσολυμίταις κοινοφαγίας, ἢ τῆς ἐν τοῖς σαββάτοις παρανομίας, ἤ τινος ἄλλου τοιούτου ἁμαρτήματος, παρὰ τοὺς Σικιμίτας ἔφευγε, λέγων ἀδίκως ἐγκεκλῆσθαι. Wird die Einführung des Pentateuch erst nach dem Babylonischen Exil angenommen, so erklärt sich diese Veränderung jedenfalls leichter. — Damals hatten auch die Samaritaner zu dieser Einführung eine Veranlassung, wie sie früher in solcher Stärke nicht vorgekommen. Die Verweigerung der Theilnahme am Tempelbau, die Erklärung, dafs sie an Israel kein Theil und Erbe haben, mufste sie bewegen, alles aufzubieten, um ihren Ansprüchen Schein und Geltung zu verleihen, alle Erfordernisse der Theilnahme am Bundesvolke sich anzueignen. Unter diesen aber

nahm der Besitz des Bundesbuches damals, da die Bundeslade auch für Judah verloren gegangen war, die erste Stelle ein.

Bei diesem Stande der Sache mufs man, während man bisher aus dem Daseyn des Samaritanischen Pentateuch auf das Vorhandenseyn des Pentateuch im Zehnstämmereiche schlofs, jetzt vielmehr den umgekehrten Weg einschlagen; man mufs, um es einigermafsen wahrscheinlich zu machen, dafs der Pentateuch aus dem Zehnstämmereiche, oder richtiger, von den im Assyrischen Exil befindlichen zehn Stämmen, zu den Samaritanern übergegangen — was auch dann noch nichts weniger als überwiegende Wahrscheinlichkeit hat, aus den schon angegebenen Gründen für den Judäischen Ursprung, und dann auch, weil die einzige von der Geschichte berichtete Verbindung der Samaritaner und der zehn Stämme, die Sendung des Priesters aus dem Assyrischen Exil, eine gar zu lose ist, die Einführung des Gesetzbuches durch ihn gar zu wenig in Einklang mit dem damaligen Zustande des noch rohen Volkes steht, für dessen religiöse Bedürfnisse eine weit geringere Befriedigung, eine mündliche Unterweisung in dem Äufserlichsten der Mosaischen Religion hinreichte — vorher darthun, dafs er nach sicheren Gründen im Zehnstämmereiche vorhanden gewesen, und gesetzliche Auctorität behauptet habe. Dies kann aber so vollständig geleistet werden, dafs man gar nicht einsieht, wie die bisherigen Vertheidiger der Ächtheit aus dem Vorhandenseyn des Samaritanischen Pentateuchs den Hauptbeweis machen konnten, dem sie die Nachweisung der Zeugnisse für das Vorhandenseyn des Pentateuch im Reiche Israel als Unterbeweis unterordneten.

Wir lassen den Samaritanischen Pentateuch ganz fallen; auch von ihrem Standpunkte aus aber hätte der Beweis vielmehr die Überschrift führen müssen: „die Ächtheit des Pentateuch erwiesen aus seinem Vorhandenseyn und seiner gesetzlichen Einführung im Reiche Israel". Unter den einzelnen Gründen dafür hätte dann auch der Samaritanische Pentateuch

seine Stelle bekommen, freilich von Rechtswegen eine sehr untergeordnete, da man sich doch auch von seinem Grundirrthume aus nicht läugnen konnte, dafs man mit blofsen Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten stritt. Übrigens mufs anerkannt werden, dafs für die Führung jenes Hauptbeweises, der ihm als Unterbeweis erschien, Steudel in der angeführten Abhandlung einige recht gute Materialien geliefert hat, vgl. auch Hug, Beitrag zur Geschichte des Sam. Pent. in Hft. 7. der Freib. Zeitschr. S. 27 ff. Mit welcher Schärfe dieser geführt werden kann, das wird hoffentlich die folgende Darstellung zeigen.

Wir geben zuerst eine so viel als möglich vollständige Sammlung alles dahin gehörigen aus den beiden Israelitischen Propheten Hoseas und Amos, die zu diesem Zwecke bisher noch von Niemanden gründlich benutzt worden.

Spuren des Pentateuch bei Hoseas.

Die drei ersten Capitel sind in der Christologie Bd. 3. erläutert worden, und wo dort schon die Beziehungen auf den Pentateuch vollständig erörtert wurden, begnügen wir uns mit blofser Verweisung.

Durch die ganzen drei ersten Capitel zieht sich die Darstellung des Verhältnisses des Herrn zu Israel unter dem Bilde und Symbol der Ehe, die Bezeichnung des Abfalls, als Hurerei und Ehebruch, und diese Darstellung geht auch durch die übrigen Capitel hindurch, obgleich sie dort nicht so alleinherrschend ist. Überall gibt sich zu erkennen, dafs der Prophet die Grundlagen des Verständnisses dieser Darstellung als unter dem Volke vorhanden voraussetzt; er trägt oft so ohne weiteres das Leibliche auf das Geistliche über, dafs die wenigsten Ausleger sich darin haben ganz finden können, namentlich in C. 4 ff. die meisten eine Anzahl von Stellen auf äufsere Unzucht bezogen haben, die auf die geistliche Unzucht gehen. Diese Erscheinungen nun werden uns vollkommen erklärlich, wenn wir

wahr-

wahrnehmen, dafs die Keime dieser Darstellung sich schon im Pentateuch vorfinden; von hier aus konnten sie dann leichter, wie auf irgend eine andere Weise, in das allgemeine Volksbewufstsein übergehen, so dafs jeder den Schlüssel zum Verständnisse besafs. Exod. 34, 15. 16. heifst es: „auf dafs du nicht schliefsest einen Bund mit den Bewohnern dieses Landes, und sie huren hinter ihren Göttern, und sie opfern ihren Göttern, und sie laden dich und du issest von ihrem Opfer; und du nimmst von ihren Töchtern für deine Söhne, und es huren ihre Töchter hinter ihren Göttern, und sie machen huren (הזנו) deine Söhne hinter ihren Göttern". Levit. 20, 5.: „Und ich setze mein Angesicht wider diesen Mann und wider sein Geschlecht und rotte ihn (der von seinem Samen dem Moloch gibt) aus, und alle die hinter ihm herhuren, dafs sie dem Moloch nachhuren, aus mitten ihres Volkes". V. 6.: „Und die Seele, die sich wendet zu den Todtenbeschwörern und zu den Wahrsagern, dafs sie ihnen nachhuren". 16, 7.; „Und nicht sollen sie ferner opfern ihre Opfer den Böcken, denen sie nachhuren". Num. 14, 33.: „Und eure Söhne sollen weiden in der Wüste 40 Jahre und eure Hurereien tragen". — Bleibt aber der Zusammenhang der betreffenden Darstellung bei Hoseas mit der im Pentateuch, so lange blos auf den Grundgedanken gesehen wird, doch immer nur höchst wahrscheinlich, so wird diese Wahrscheinlichkeit zur Gewifsheit erhoben, wenn wir wahrnehmen, dafs auch im Einzelnen Hoseas bei dieser Darstellung Stellen des Pentateuch vor Augen hat, solche nicht weniger, die von der leiblichen, als solche, die von der geistlichen Hurerei handeln. In C. 1, 2.: sie huren hinter dem Herrn weg, bezieht sich das מאחרי auf das אחרי im Pentateuch. Besonders deutlich aber sind die Anspielungen auf Levit. 19, 29.: „Du sollst deine Tochter nicht entweihen, dafs du sie huren machest, להזנותה, damit das Land nicht Hurerei treibe und voll Lasters werde". Nach dem ganzen Zusammenhange wird hier vor einem religiösen Verbrechen gewarnt, vor der Prosti-

tuirung der Töchter zu Ehren der Götzen. Das תְּחַלֵּל bildet den Gegensatz gegen die eingebildete Heiligung. Die leibliche Hurerei ist also hier nur Folge und Wiederschein der geistlichen, und um so näher lag es, die Stelle auf die letztere zu übertragen. Dies geschieht Hos. 4, 10.: „sie (die Obern des Volkes) machen huren", vgl. V. 13.: „darum huren eure Töchter"; V. 18.: „weichet ihr Trunk, so machen sie huren, sie lieben: gebet, Schmach ihre Schilde". In der Hoffnung schändlichen Gewinnes prostituiren die Volksobern ihre Untergebenen, s. v. a. verleiten sie dieselben, dem Gesetze, nach seiner geistlichen Deutung hohnsprechend, zum Götzendienste. Endlich 5, 3.: „denn du hast huren gemacht, Ephraim, verunreinigt ward Israel". In Bezug auf die letzten Worte bemerkt Manger: *phrasi desumta a muliere per scortationem et adulterii usum polluta, quomodo pollutio cum scortatione idololatrica infra quoque c.* 6, 10. *conjungitur.* Israel — die übrigen Stämme, namentlich Judah, vgl. 4, 15. — erscheint als die Tochter, welche von dem gottlosen Vater Ephraim gegen das Gesetz preisgegeben wird. Manger: *Ephraimo distincte vitio datur, quod ex hac tribu regia, quae Jeroboamum aliosque principes idololatriae auctores tulerat, ista labes ad reliquos fuerat derivata atque per eos universa natio contaminata.* Die Beziehung auf die bezeichnete Stelle des Levit. ist in diesen drei Stellen um so sicherer, da das *Hiphil* von זנה sonst aufser dem Pentateuch und diesen drei Stellen des Hoseas nur noch 2 Chron. 21, 13. vorkommt, und zwar dort: „Du hast huren gemacht Judah und die Bewohner Jerusalems, wie das Haus Ahab huren machte" u. s. w., ebenfalls in deutlicher Beziehung auf Levit. l. c., so dafs keine einzige selbstständige Stelle aufser dem Pentateuch vorhanden ist, in der das הזנה sich findet. Zwar würde die Beziehung auf Levit. l. c. wegfallen, wenn die Behauptung mehrerer (vgl. z. B. Gesen. *thes. p.* 423.) richtig wäre, dafs das הזנה im Pentateuch transitiv stehe, dagegen in den drei Stellen des

Hoseas und in der Chronik intransitiv. Allein diese Behauptung mufs schon eben wegen jener deutlichen Beziehung auf Levit. l. c. aufgegeben werden. Dazu kommt noch, dafs die Annahme, das *Hiphil* verliere hier seine Bedeutung, vollkommen willkührlich ist; dafs in der Chronik die transitive Bedeutung ganz offen zu Tage liegt; ebenso in Hos. 4, 10. im Verhältnifs zu V. 13.: „Darum huren eure Töchter und eure Schwiegertöchter ehebrechen". Darum, weil ihr den Ton angebet, ihr gegen das Gesetz sie huren macht. — Aufserdem wird die Annahme der Beziehung auf Levit. l. c. noch dadurch bestätigt, dafs in denselben Stellen sich noch anderweitige bedeutsame Beziehungen auf Stellen des Pentateuch finden. In Bezug auf das נִטְמָא in C. 5, 3. siehe später. In C. 4, 10.: „sie machen huren und *brechen nicht aus*", steht das יִפְרֹצוּ in Beziehung auf Gen. 28, 14.: „und es wird dein Same wie der Staub der Erde und du *brichst aus* nach Westen und nach Osten" u. s. w. Sie wollen das Heil mit Gewalt herbeiziehen, indem sie die ehebrecherische Verbindung mit den Götzen befördern; aber auf dieser ruht nicht der Segen, welcher allein der keuschen Ehe mit dem Herrn zugesprochen ist. Je weiter sie auf eigene Hand ausbrechen wollen, in desto engere Schranken werden sie eingeschlossen. — Auf Deut. 23, 18.: „es soll keine Hure (קְדֵשָׁה) seyn unter den Töchtern Israels und kein Hurer (קָדֵשׁ) unter den Söhnen Israels", bezieht sich C. 4, 14.: „denn sie mit den Huren", unter ihrer Zahl, als Huren, „sondern sich, und mit den Entehrten, קדשות, opfern sie". Das Land ist gegen das Gesetz voll *geistlicher* Huren. Die Beziehung liegt um so näher, da auch bei den קדשים und קדשות des Gesetzes die leibliche Unzucht Folge und Wiederschein der geistlichen ist; es sind ja solche, die sich zu Ehren eines Gottes prostituiren; so wie auf der andern Seite die geistliche Hurerei sich damals immer in der fleischlichen vollendete. — Indem der Prophet in C. 2, 14. und 9, 1. den erträumten Gewinn, den man aus der Verbindung mit den Götzen zu

ziehen gedachte, als אֶתְנַן, Hurenlohn, bezeichnet (Christol. III. S. 88 ff.) — vgl. auch 4, 18., wo das: sie lieben: gebet, die Gier der Kuppler nach dem Hurenlohn ausdrückt — spielt er an auf Deut. 23, 19., wo der Hurenlohn, אֶתְנַן זוֹנָה, als etwas bezeichnet wird, das dem Herrn ein Gräuel, תּוֹעֵבָה sey. Wie schändlich, das zu lieben (אָהֲבַת אֶתְנָן), was der Herr verabscheut! — Im Pentateuch findet sich das זִמָּה, eigentlich Verbrechen überhaupt, speciell von Fleischesverbrechen unter erschwerenden Umständen, Blutschande, Preisgebung der Tochter u. s. w. So Levit. 20, 7.: „und ein Mann, welcher nimmt das Weib und ihre Mutter, das ist זמה; man soll ihn und sie verbrennen, und nicht sey זמה in eurer Mitte", vgl. 18, 17. 19, 29. (das עָשָׂה זִמָּה, wofür Gesen. in dem *thes*. Lev. 16, 43. anführt, findet sich weder dort, noch überhaupt im ganzen Pentateuch). Auf diese Stellen bezieht sich Hos. C. 6, 9.: „Wie Räuberschaaren Menschen auflauren, also ist die Rotte der Priester; auf dem Wege nach Sichem morden sie; כִּי זִמָּה עָשׂוּ. Dafs das זִמָּה hier dieselbe Bedeutung hat, welche im Pentateuch, geht aus dem folgenden Verse hervor, wo von Hurerei die Rede ist; auch ist das כִּי sonst nicht erklärlich. Sie sind denen gleich zu achten (dafs hier eine *decurtata comparatio* statt findet, zeigt aufser dem כ im ersten Gliede auch das spätere כִּי, was De Wette durch ja paralysiren mufs, Stuck in בִּי verwandeln oder auch durch *itaque* erklären will), die dem wehrlosen Wanderer auflauern, die auf dem Wege gen Sichem morden; denn sie sind Seelenmörder, unnatürlichem Laster, das nach dem Gesetze nicht in Israels Mitte seyn soll, dem geistlichen Ehebruche selbst ergeben und Beförderer desselben. Da die specielle Bedeutung dem זמה nicht an sich beiwohnt, so wurde um so mehr ein besonderes Fundament derselben erfordert. Nur die Vergleichung mit den betreffenden Stellen des Gesetzes gab den Schlüssel des Verständnisses. — C. 5, 2. wörtlich: und was das Schlachten betrifft, sie machen tief Entfernung, — Luther: mit Schlachten

vertiefen sie sich in ihrem Verlaufen, und dazu vollkommen richtig in der Glosse: d. i. sie opfern viel und machen ihre Abgötterei (damit sie sich von Gott verlaufen, wie eine Ehebrecherin sich verläuft) so tief, dafs da kein Heilen noch Hoffnung mehr ist. Er will's nicht opfern heifsen, sondern ein blos schlachten — ruht auf Num. 5, 12 ff. Diese Stelle handelt von dem Gottesgerichte, durch welches der Ehebruch an das Licht gebracht werden soll. Das Opfern — sagt der Prophet — das nach ihrem Wahne der höchste Beweis der ehelichen Treue seyn soll, ist vielmehr die tiefste Stufe der ehelichen Untreue, ist der eigentliche geistliche Ehebruch. Die Annahme, dafs der Prophet die bezeichnete Stelle vor Augen gehabt hat, beruht auf folgenden Gründen. 1. Das v. שָׂטָה kommt dort viermal vor; aufserdem nur noch Prov. 4, 15. 7, 25. Es war *term. techn.* zur Bezeichnung ehelicher Untreue. 2. Darauf führt das נִטְמָא יִשְׂרָאֵל gleich in V. 3. Das נטמאה ist an jenem Orte zur Bezeichnung der sittlichen Verunreinigung der Ehebrecherin stehend. Es kommt nicht weniger als sechs Mal vor, wie es überhaupt im Pentateuch von Fleischessünden steht, vergl. z. B. Levit. 18, 24. 25., wo es nach Aufzählung einer ganzen Reihe solcher heifst: „nicht sollt ihr euch verunreinigen durch alles dies; denn durch alles dies verunreinigten sich die Heiden, welche ich vor euch vertreibe. Und es ward verunreinigt das Land, und ich suchte heim seine Missethat an ihm und das Land speit aus seine Bewohner", vgl. V. 28. — Auch das הִזְנֵיתָ in V. 3. führt auf die specielle Bed. des שֵׂטִים.

Wir folgen jetzt der Ordnung der Capitel. Cap. 2, 1.: „Und seyn wird die Zahl der Kinder Israel, wie der Sand des Meeres, der nicht gemessen wird und gezählt", spielt wörtlich an auf die Verheifsungen der Genesis, namentlich 22, 17. 32, 13. Wie diese Anspielung voraussetzt, dafs jene Verheifsungen damals im Reiche Israel allgemein bekannt waren, ist Christ. S. 49. nachgewiesen worden. In V. 2. bezieht sich das: sie setzen sich ein Haupt, wahrscheinlich auf Deut. 17, 15. (vergl.

Christol. S. 58.), und das: „sie ziehen herauf aus dem Lande", ist wörtlich herübergenommen aus Exod. 1, 10. (S. 59.). Wie C. 2, 13. den Beweis liefert, dafs die drei Hauptfeste, der Neumond und der Sabbath in Israel gefeiert wurden, und ebenso die מוֹעֲדִים oder die heiligen Festversammlungen, über welche der *locus class.* Levit. C. 23. ist, findet sich p. 87. nachgewiesen. In Bezug auf die Ankündigung der Wiederholung der Wüstenführung in V. 16. vgl. S. 95. — V. 19. ist entlehnt aus Exod. 23, 13. vgl. S. 109. V. 20. bezieht sich auf Levit. 26, 3 ff., vgl. p. 110. — C. 3, 1. spielt an auf Deut. 31, 18., vgl. S. 120. Eine ganze Fülle von Beziehungen enthält C. 3, 2., vgl. S. 28 ff. Der Prophet zahlt dieselbe Summe für die Gomer, die er aus der Leibeigenschaft loskauft, welche nach Exod. 21. 32. als Äquivalent für einen Knecht oder für eine Magd gegeben werden sollte, 30 Silberlinge, vgl. Christologie Th. 2. zu Sach. 11, 12. Auf das Gesetz Exod. 21, 6. Deut. 15, 17., welches gebot, den Knechten und Mägden zum Zeichen der Leibeigenschaft die Ohren zu durchbohren, wird angespielt durch den Gebrauch des כָּרָה in der Bedeutung leibeigen machen. Dieser Sprachgebrauch, der sonst ganz unverständlich seyn würde, setzt voraus, dafs das Gesetz im Reiche Israel in Ausübung war, wie für Judah dasselbe durch Ps. 40, 7. erwiesen wird. Zugleich wird angespielt auf die Stelle des Pentateuch, wo die Erlösung Israels als ein Loskaufen aus dem Diensthause dargestellt wird.

C. 4, 4.: „Dafs nur Niemand rechte und Niemand strafe (dies würde vergeblich und unnütz seyn „*quod ipsum desperatae nequitiae argumentum est*") denn dein Volk ist, wie die, so mit dem Priester rechten", erhält allein aus der Vergleichung des Pentateuchs Licht. Der Prophet spielt an auf Deut. 17, 8 ff.: „Wenn dir eine Sache zu schwer ist im Gerichte, — so ziehe hin an den Ort, welchen der Herr dein Gott erwählen wird. Und gehe zu den Levitischen Priestern, und zu dem Richter, welcher in jener Zeit seyn wird,

und frage, die werden dir anzeigen, was Rechtens ist. Und thun sollst du nach dem, was sie dir anzeigen — — und achte darauf zu thun alles, was sie dich lehren — — weiche nicht davon zur Rechten oder zur Linken. Und der Mann, der vermessen handeln würde, daſs er nicht hörte auf den Priester, der dort steht dem Herrn zu dienen, oder auf den Richter, der Mann soll sterben, und austilgen sollst du den Bösen aus Israel; daſs alles Volk es höre und sich fürchte und nicht mehr vermessen handle". Die Anspielung war um so bedeutsamer, da die Stelle der Levitischen Priester im Reiche Israel die Propheten einnahmen; daſs die Levitischen Priester im Gesetze nur als Diener und Stellvertreter Gottes in Betracht kamen, geht schon daraus hervor, daſs der Richter ihnen beigeordnet wird. Umschreibt man nur: gleich denen, welche im Gesetze als Rebellen wider den Priester bezeichnet werden, so fällt der Einwand von Manger: *quod propterea reprehendi minime posset populus, si quidem sacerdotibus, quales hi nunc erant, spurii et perditi, restitisset*, bei dem das כְּ ganz unbeachtet gelassen wird, von selbst weg. — Die Drohung in V. 5 ff. ist nur Anwendung desjenigen, was im Pentateuch von dem Loose der מְרִיבֵי כֹהֵן gesagt worden. — Die Beziehung auf den Pentateuch erkannten auſser Luther und Tarnov, schon Grotius (*similes sunt iis, qui publica* (richtiger: *divina*) *decreta contumaciter oppugnant, cui crimini capitis poena constituta est Deut.* 17, 12.) und Rivetus an, welcher sehr treffend also umschreibt: *frustra aliquis istos homines objurget, aut cum iis contendat; nam voluntarie peccant, et superbe committunt quidquid committunt; ac proinde tam rei sunt, quam ii, qui non obtemperant sacerdoti dei (Deut.* 17, 12.) *i. e. non tam reprehendendi, quam ultimo supplicio afficiendi.* Ja schon die LXX. sind dieser Erklärung gefolgt, wenn anders ihre Übersetzung: ὁ δὲ λαός μου ὡς ἀντιλεγόμενος ἱερεύς, *populus meus est sicut contradictionem patiens sacerdos*, s. v. a. es

wiederholt sich unter ihm dies Verhältniſs, mein Volk steht zu den Organen Gottes, wie im Gesetze die Widersprechenden zu dem Priester, vgl. Stellen, wie Matth. 13, 19. 45., nicht sinnlos seyn soll. — Alle anderen Erklärungen sind so entschieden sprach- und sachwidrig, daſs sie nicht verdienen angeführt und widerlegt zu werden. — Man beachte noch, daſs die Stelle nicht blos die eigene Bekanntschaft des Propheten mit dem Pentateuch beweist, daſs das Volk, wenn es den Ausspruch verstehen sollte, und verstanden wollte doch der Prophet gewiſs werden, in der Kenntniſs des Pentateuch den Schlüssel des Verständnisses haben muſste. Der Prophet muſste um so sicherer voraussetzen können, daſs jeder gleich die Beziehung auf den Pentateuch einsehen werde, da ohne diese ein gefährliches Miſsverständniſs, als wollte er die Sache des unächten Israelitischen Priesterthums vertheidigen, sehr nahe lag.

V. 8.: „Sünde meines Volkes essen sie, und nach ihrem Vergehen sind sie gierig" — s. v. a. die Gier nach dem Sündopfer befreundet sie (die Israelitischen Priester) mit der Sünde; in ihm essen sie gleichsam die Sünde selbst; oder auch: mit den Sündopfern nicht zufrieden, geht ihre Gier auf die Sünde selbst, ihre Beförderung unter dem Volke, aus der sie ihren Vortheil zu ziehen wissen, mit Beziehung auf den Doppelsinn des חַטָּאת — erhält sein Licht allein aus Lev. 6, 17 ff. 7, 1 ff., wonach die Sünd- und Schuldopfer von den Priestern verzehrt wurden, vgl. besonders V. 19.: הַכֹּהֵן הַמְחַטֵּא אֹתָהּ יֹאכְלֶנָּה (die חטאת). — Die Stelle liefert zugleich den Beweis, daſs im Reiche Israel die Sündopfer nach der Vorschrift des Pentateuch dargebracht wurden, und daſs die Israelitischen Priester sich im Besitze des im Pentateuch den Levitischen Priestern ertheilten Rechtes befanden.

In V. 10. ist das: und sie essen und werden nicht satt, wörtlich entnommen aus Levit. 26, 26., wo es in der Drohung des göttlichen Gerichtes über die Abtrünnigen heiſst: „wenn ich

euch zerbreche den Stab des Brotes u. s. w., und ihr esset und werdet nicht satt", אֲכַלְתֶּם וְלֹא תִשְׂבָּעוּ.

V. 13.: „Auf den Gipfeln der Berge opfern sie, und auf den Hügeln räuchern sie, unter Terebinthe und Pappel und Eiche", stimmt genau überein mit Deut. 12, 2.: „vernichten sollt ihr alle Orte, woselbst die Heiden, welche ihr vertreibt, dienten ihren Götzen, auf den hohen Bergen, und auf den Hügeln und unter jedem grünen Baume". Es findet dieselbe Folge der Orte der gesetzwidrigen Gottesverehrung statt; der Unterschied ist blos der, daſs bei Hoseas das „unter jedem grünen Baume" individualisirt wird. Der zu erwartende Eindruck beruhte auch hier hauptsächlich darauf, daſs die Stelle, auf welche angespielt wird, dem Volke bekannt war, so daſs das: in directem Widerspruche gegen Gottes Wort, blos durch die wörtliche Beziehung auf die betreffende Stelle ausgedrückt zu werden brauchte.

V. 15.: „ziehet nicht nach Bethaven" (Manger: *domus dei per superstitionem ibi receptam in domum vanitatis erat commutata)*, setzt die Bekanntschaft mit der Entstehung des Namens Bethel, wie sie in der Genesis bezeichnet wird, voraus. Das Bethaven steht im Gegensatze gegen die Heiligkeit des Ortes. Diese beruhte auf den in der Genesis erzählten Begebenheiten. Huren, und nach dem schon längst in Bethaven verwandelten Bethel ziehen, das einst durch die Erscheinung des wahren Gottes geheiligt worden, ist ein innerer Widerspruch. Wollt ihr das erste, so laſst das andere, (vgl. 1 Reg. 18, 21.).

Ebendaselbst; „wenn ihr huren wollt — — so schwöret nicht, so wahr Jehovah lebt", vgl. Deut. 10, 20.: „Jehovah, deinen Gott, sollst du fürchten, ihm dienen und ihm anhängen, und in seinem Namen schwören". 6, 13. 14.: „Jehovah, deinen Gott, sollst du fürchten und in seinem Namen schwören. Nicht sollt ihr nachwandeln andern Göttern aus den Göttern der Völker, die um euch sind". Sie rissen den Schwur von

der wahren Gottesfurcht los, die nach dem Gesetze seine Wurzel ist. (Stuck: *postquam Moses praeceperat etc., se omne praeceptum observasse opinabantur, si modo postremam ejus partem probe tenerent).* Huren und Schwören, was nach dem Gesetze streng getrennt seyn sollte, verbanden sie. So war also das Gebot für sie nicht mehr gegeben. Besser offenbare Gottlosigkeit, als Heuchelei, rein äufserliche Religiosität, die nur zum Sündenkissen dient. Auch dieser Ausspruch des Propheten erhielt seine rechte Bedeutung nur für die, welche die Beziehung auf den Pentateuch erkannten.

In V. 17.: „An die Götzen ist Ephraim angeheftet, lasse es", steht das הַנַּח־לוֹ in Bezug auf Exod. 32, 9. 10.: „Und der Herr sprach zu Moses: ich sah dieses Volk, und siehe es ist hartnäckig, und nun lafs mich הַנִּיחָה לִּי, dafs mein Zorn wider sie entbrenne und ich sie verzehre". Dem: lasse es, (wer du auch bist, der du ermahnen willst, vgl. V. 4.) folgt das: lasse mich, von Seiten Gottes. Sobald man dem Volke freien Lauf lassen mufs, dafs es sich seinem Wesen gemäfs entwickele, so auch Gott.

C. 5, 6.: „Mit ihren Schafen und ihren Rindern werden sie gehen zu suchen den Herrn und ihn nicht finden; er entzieht sich ihnen". Zu dem בְּצֹאנָם וּבִבְקָרָם יֵלְכוּ vgl. Exod. 10, 9.: בְּצֹאנֵנוּ וּבִבְקָרֵנוּ נֵלֵךְ. Sie ziehen äufserlich ebenso vollständig zum Herrn, wie Israel, da es aus Ägypten zog; aber es fehlt ihnen die Grundbedingung des göttlichen Wohlgefallens, der Glaube, und so entzieht sich ihnen in ihrem Elende derselbe Gott, der damals Israel von seinen Drängern befreite.

V. 7.: „Jetzt wird sie verzehren Neumond mit ihren Gaben" (אֶת־חֶלְקֵיהֶם). Im vorigen Verse: alle ihre Herden werden ihnen nichts helfen; hier, der Neumond wird sie verzehren; der heuchlerische Gottesdienst, weit entfernt, ihnen Heil zu bringen, wird vielmehr ihren Untergang herbeiführen. Dafs das hier individualisirend genannte Fest des Neumondes

im Reiche Israel gefeiert wurde, geht aus diesen Worten hervor. Noch eine nähere Beziehung auf den Pentateuch gewährt aber das: mit ihren Gaben, eigentlich mit ihren Portionen. Am Neumond wurde eine מִנְחָה dargebracht, und ebenso ein Trankopfer; vgl. Num. 28, 12. Israel bot seinem Könige Speise und Trank dar. Sie meinen, er soll sich mit dem bescheidenen Theile begnügen, das sie ihm darbringen. Weil aber das äussere חלק (vgl. in Bezug auf dasselbe Levit. 6, 10.) zur Speise für einen göttlichen König untauglich, ein bloſses Schaugericht ist, das er verschmäht, so erholt er sich an ihnen selbst. Sie haben nicht zu essen gegeben, so werden sie selbst verzehrt.

V. 9.: „Unter den Stämmen Israels thue ich kund Festes, נֶאֱמָנָה". Daſs von festen Strafen die Rede sey, von dauernden und bleibenden, im Gegensatze gegen vorübergehende und leichte, geht aus dem Verhältniſs zu dem vorhergehenden תּוֹכֵחָה hervor. Die vor ganz Israel ausgesprochene Drohung des Herrn, daſs er im Falle der hartnäckigen Bundesbrüchigkeit groſse und feste Plagen, und böse und feste Krankheiten verhängen werde, Deut. 28, 59., soll jetzt, da der Fall eingetreten ist, in Erfüllung gehen.

V. 10.: „Die Fürsten von Judah sind gleich Gränzverrückern (כְּמַסִּיגֵי גְּבוּל); über sie will ich ausgieſsen, wie Wasser, meinen Zorn". In dem zweiten Gliede wird angespielt auf den Schwefel- und Feuerregen über Sodom und Gomorrha, vgl. Christol. Th. 2. S. 516. Zu dem ersten Gliede vgl. Deut. 19, 14.: „nicht sollst du verrücken die Gränze deines Nächsten" (לֹא תַסִּיג גְּבוּל רֵעֲךָ) und 27, 17.: אָרוּר מַסִּיג גְּבוּל רֵעֵהוּ, verflucht ist, wer die Gränze seines Nächsten verrückt. Wenn schon derjenige verflucht ist, der die Gränze seines Nächsten, wie vielmehr, der die Gränze seines Gottes verrückt! Die Worte sind so zu umschreiben: sie sind geworden, wie die Gränzverrücker, von denen das Gesetz Gottes redet, und denen es die göttliche Strafe androht; so wird also die Strafe sie in vollem Maſse treffen (vergl. das

כמריבי כהן in C. 4, 4.). — Wird die Verordnung des Gesetzes auf ihre Idee zurückgeführt — das Eigenthum hatte im Lande des Herrn göttliche Sanction — so zeigt sich, daſs die Fürsten Judahs dagegen gefehlt, stärker dagegen gefehlt hatten, als die seinen Buchstaben übertraten; diese begingen einen indirekten, sie einen direkten Gottesraub. So muſste also der angekündigte Fluch sie dreidoppelt treffen.

V. 11.: „Ephraim ist unterdrückt (עָשׁוּק), zertrümmert (רְצוּץ) durch Gericht; denn ihm beliebte Satzungen nachzuwandeln" (כִּי הוֹאִיל הָלַךְ אַחֲרֵי־צָו). Das erste Glied bezeichnet die Drohung des Gesetzes Deut. 28, 33. als erfüllt: „Die Frucht deines Landes und all' deine Mühe wird verzehren Volk, das du nicht kennst, und du bist ganz unterdrückt und zertrümmert (רק עשוק ורצוץ) immerfort". In dem zweiten Gliede bezieht sich das הלך אחרי auf V. 14. desselben Capitels: „Und nicht sollst du weichen von allen Worten, die ich dir heute gebiete, links oder rechts, daſs du nachwandelst, ללכת אחרי, anderen Göttern, ihnen zu dienen". Das צו endlich spielt an auf V. 15. ebendaselbst: „und es geschieht, wenn du nicht hören wirst auf die Stimme des Herrn deines Gottes, zu thun alle seine Gebote, מצוות, und Gesetze, die ich dir heute gebiete, so kommen über dich alle diese Flüche". Das צו, was eine verächtliche Nebenbedeutung hatte, vgl. Jes. 28, 10., steht entgegen den מצוות יהוה. So ist also der ganze Ausspruch auf Wort und Geist des Gesetzes begründet, und erhält durch diese Begründung seinen rechten Nachdruck.

Zu V. 14.: ich zerreiſse und gehe davon, ich trage hinweg und nicht ist ein Errettender, וְאֵין מַצִּיל, vgl. Deut 32, 39.: „und nicht ist aus meiner Hand ein Errettender", ואין מידי מציל. Die Übereinstimmung kann um so weniger zufällig seyn, da in C. 2, 12.: „und Niemand wird sie aus meiner Hand erretten", selbst das מִיָּדִי mit hinübergenommen wird. Diese Worte, welche recht geeignet sind, einen Stachel

in das Herz des sicheren Sünders zu werfen, werden auch anderwärts, wie Jes. 43, 13., hinübergenommen.

V. 15.: „Gehen will ich und zurückkehren an meinen Ort, bis sie büfsen und mein Angesicht suchen (בִקְשׁוּ פָנָי); in der Noth ihnen (בַּצַּר לָהֶם) werden sie nach mir forschen", vgl. Deut. 4, 29. 30.: „und ihr suchet von dort (im Lande eurer Gefangenschaft) den Herrn euren Gott, und du findest; denn suchen wirst du ihn von ganzem Herzen und von ganzer Seele. In der Noth dir (בַּצַּר לְךָ) und wenn dich treffen alle diese Worte, da kehrest du am Ende der Tage zurück zum Herrn deinem Gotte und hörest auf seine Stimme". Dafs Hoseas diese Stelle vor Augen hat, und sie seinen Zeitgenossen als bekannt voraussetzt, wird man schon wegen des höchst eigenthümlichen בצר לך nicht läugnen können, welches einem ausdrücklichen Citate gleich gilt. Die Beziehung ist aber um so sicherer, da eine zweite sich in C. 7, 10. findet: sie kehren nicht zurück zu Jehovah ihrem Gott, und suchen ihn nicht bei alle dem. Schon sind die im Gesetze gedrohten Gerichte zum grofsen Theil eingetroffen, aber noch ist von der dort angekündigten Wirkung derselben bei dem verhärteten Volke nichts zu spüren.

C. 6, 1.: „Auf, lafst uns zurückkehren zum Herrn; denn er zerrifs und er wird uns heilen; er schlägt und er wird uns verbinden". Im Anfange noch ein Anklang aus Deut. 4, 30. Dem: du wirst zurückkehren, entspricht das: auf, lafst uns zurückkehren. Wir wollen das Wort des Herrn wahrmachen, was er von unserer Bekehrung geredet, so wird er auch sein Wort wahrmachen, das nach der Strafe Heil verheifst. Dies Wort findet sich Deut. 32, 39.: „ich tödte und ich mache lebendig, ich schlage und ich heile". Auf denselben Vers war schon in C. 5, 14. angespielt worden. Die Quelle des Schreckens wird nun Quelle des Trostes. Diefs ist um so mehr zu beachten, da offenbar hier eine Beziehung auf C. 5, 14. statt findet. Manger: *manifesto respicit ad c.* 5, 14, *atque adeo*

ad plagas illas gravissimas, quas a deo velut a leone iracundo acceperant.

V. 2.: „Und leben werden wir vor ihm". Israel wird zu Theil werden, was Abraham Gen. 17, 18. für Ismael erbat: möchte er doch leben vor dir! d. h. unter deiner schützenden Obhut, im Besitze deiner Gnade.

V. 3.: „Und kommen wird er (der Herr) uns, wie der Regen, wie der Spätregen, der das Land befeuchtet", vergl. Deut. 11, 14.: „und ich gebe den Regen eures Landes zu seiner Zeit, Frühregen und Spätregen". Nicht blos Regen vom Herrn, sagt der Prophet, der Herr selbst wird als der geistliche Regen dich erquicken. Schon im Deut. der Regen als Pfand der göttlichen Gnade, so daſs also in ihm der Herr erscheint; davon zur Darstellung des Hoseas, in der was dort Form des Kommens des Herrn ist, in das Bild desselben verwandelt wird, nur ein Schritt. Hoseas folgt auch hier seiner Weise, das Gesetz geistlich zu deuten, das Besondere auf die Idee zurückzuführen, aus dem Niederen das Höhere zu entwickeln, die wir schon an so manchen Beispielen kennen gelernt haben, von denen eins das andere unterstützt. Daſs hier die Übereinstimmung nicht zufällig ist, fällt um so mehr in die Augen, wenn die anderweitigen Anspielungen auf dieselbe Stelle, Joel 2, 23. Ez. 34, 26. Jerem. 5, 24. — wo die wörtlichste Beziehung — verglichen werden.

C. 7, 8.: „Ephraim vermengt sich mit den Völkern", אֶפְרַיִם בָּעַמִּים הוּא יִתְבּוֹלָל. Gegensatz gegen Lev. 20, 24.: „ich bin der Herr euer Gott, der ich euch abgesondert habe von den Völkern", אֲשֶׁר־הִבְדַּלְתִּי אֶתְכֶם מִן־הָעַמִּים. V. 26.: „und seyn sollt ihr mir heilig: denn heilig bin ich der Herr, und ich sondere euch, aus den Völkern, אבדיל אתכם מן העמים, daſs ihr mein seyd". In der Aufstellung des Gegensatzes der Wirklichkeit und der Idee, wird so absichtlich auf die Form angespielt, in der die letztere in dem Buche des Bundes ausgesprochen worden, daſs der Prophet dem

בָּדַל das nur um einen Buchstaben differirende בָּלַל substituirt, das תִי zu Ende, in das יִת zu Anfang verwandelt. Ebenso absichtlich steht das בעמים dem מן העמים entgegen, die Präpos. der Ruhe, der Präpos. der Bewegung, um zu bezeichnen, dafs sie das Verhältnifs grade umgekehrt haben. Wäre nicht die Beziehung auf das Gesetz, so würde statt des עמים wohl das an sich bezeichnendere גוים stehen.

C. 8, 6.: „Denn zu Flammen (שְׁבָבִים) soll das Kalb Samarias werden". Wir müssen hier vor allem die Bedeutung des שבבים feststellen. Die Bedeutung Flammen beruht auf dem Hebräischen שָׁבִיב und שְׁבִיב, Flamme, und auf dem Arabischen شبّ, *excitare flammam, ignem*, ist also vollkommen sprachlich gesichert. Dagegen hat die gangbare Erklärung: denn zu Stücken soll das Kalb Samarias werden, gar nichts für sich. Die gewöhnliche Ableitung von dem Talmudischen שבב *frangere*, wie sie noch bei Winer sich findet, hat schon Schultens in den *opp. min.* S. 329. vollständig beseitigt, und die neue Begründung, die der letztere der Bedeutung Stücke, aus dem Arabischen شبّ, anzünden, geben will: שבבים *pro fragmentis, scidiis, quibus scil. ignis sustineri potest*, ist sehr weit hergeholt, könnte jedenfalls nur dann gebilligt werden, wenn die zunächst liegende Bedeutung Flammen, ganz unpassend wäre. Weit näher läge noch die Bedeutung Asche, für welche, und nicht für die Stücke, die Analogie sprechen würde, welche Schultens aus dem Arabischen anführt: *quemadmodum* لهب *est pulvis per aerem volitans in Camuso a* لهب *ardere.* Doch kann sie sich mit der Bedeutung Flammen nicht messen. — Steht nun die Bedeutung Flammen fest, so auch zugleich die Beziehung auf die Stellen des Pentateuch, wo das Verfahren Mosis mit dem goldnen Kalbe beschrieben wird. Exod. 32, 20.: „und er nahm das Kalb, das sie gemacht, und verbrannte es mit Feuer und zermalmte es", vgl. Deut. 9, 21.: „Und ich verbrannte es im Feuer und machte es kurz und klein, bis dafs

es zu Staube wurde". Was im Feuer gemacht worden, vgl. Exod. 32, 24., das wird durch das Feuer verzehrt. — Die Annahme der Beziehung auf den Pentateuch wird noch durch zwei Gründe gesichert: 1. Schon in der ersten Vershälfte (denn aus Israel ist es, und ein Schmid hat es gemacht, und nicht Gott ist es) wird auf die Erzählung des Exod. angespielt, vgl. dort V. 1.: „das Volk versammelte sich zu Aharon und sprach: mache uns Elohim. 2. Daſs der Prophet sich hier einer *decurtata comparatio* bedient, s. v. a. es wird dem Kalbe Samarias nicht besser ergehen, wie dem Kalbe in der Wüste, das in Flammen aufging, erhellt aus der Vergleichung von C. 10, 6., wonach das Kalb nach Assur gebracht werden soll, als Geschenk für den König Jareb. Wird die Beziehung unserer Stelle auf den Pentateuch nicht erkannt, so verwickelt man den Propheten in einen Widerspruch. Die Fortführung nach Assyrien war der Sache nach dasselbe, was die frühere Verbrennung, thatsächlicher Erweis des Nichtgottseyns.

V. 11.: „Denn Ephraim mehrte Altäre zur Sünde; es wurden ihm Altäre zur Sünde", vgl. Deut. 12, 5 ff. Die Beziehung auf dieses Gesetz über die Einheit des Heiligthums ist um so sicherer, da unmittelbar darauf Israel die Verachtung des geschriebenen göttlichen Gesetzes, die sich in der Mehrung der Altäre gegen den deutlichen Buchstaben desselben besonders klar zu Tage legte, vorgeworfen wird.

V. 12.: „Ich schreibe ihm die Menge meiner Gesetze (wörtlich die Myriade meines Gesetzes; die Texteslesart רבו unbedingt vorzuziehen; auſser den allgemeinen Gründen für das *Kthib* spricht für sie noch speciell, daſs schon die Alexandriner das ו im Texte gehabt haben, obgleich sie es zum Folgenden zogen: καταγράφω αὐτῷ πλῆθος· καὶ τὰ νόμιμα αὐτοῦ.); wie fremd sind sie geachtet". Das Fut. אכתוב, was gewählt wird, um die beständige Gültigkeit des vor Jahrhunderten geschriebenen Gesetzes zu bezeichnen — was Gott einmal geschrieben, das schreibt er gleichsam immerfort — kann nicht dazu

dienen,

dienen, die Gegner des Vorhandenseyns und der gesetzlichen Einführung des Pentateuch im Reiche Israel, aus der rathlosen Verlegenheit zu befreien, in die sie durch diese Stelle versetzt werden. Wollte man ihnen auch ihre ungenaue Übersetzung durch: ich schreibe vor, zugestehen, so würde doch immer noch die Bemerkung von Eichhorn in Kraft bleiben (Einl. Th. 2. S. 604.): „So lange Gesetze blos mündlich und durch Herkommen fortgepflanzt werden, wird Niemand *scribere* für *praescribere* brauchen". Diese wird als richtig bestätigt durch die einzige Stelle, welche man für die Bedeutung vorschreiben anführen kann (denn Ps. 40, 8., wo zu übersetzen ist: „in der Rolle des Buches steht von mir geschrieben", werde ich als Opfer verlangt, die Hingabe der Persönlichkeit im Gegensatze gegen äufserliche Opfergaben, gehört sicher nicht dahin) 2 Regg. 22, 13.: „weil unsere Väter nicht gehört haben auf die Worte dieses Buches, zu thun nach allem was uns vorgeschrieben", ככל הכתוב עלינו. Hier ist der Befehl ein schriftlicher. — Aber es läfst sich aus jener Stelle nicht einmal die Bedeutung vorschreiben für die unsrige gewinnen. Denn das vor liegt dort offenbar nicht in dem כתב, sondern es wird durch das על ausgedrückt, was hier fehlt, wörtlich: nach allem, was darin geschrieben steht über uns, als uns obliegend, als für uns verpflichtend. So kommen wir also auf die Bedeutung des schreibens als die einzige dem כָּתַב eigenthümliche zurück, und die einzig legitime Weise, das *Fut.* zu erklären, ist die Annahme, dafs der Prophet wegen der Fortdauer des Wesens die Form als eine fortdauernde bezeichnet, in der es sich zuerst kund gab, Gott beständig das Gesetz schreiben läfst, weil das einmal geschriebene dieselbe Gültigkeit hat, als wenn es in jedem Moment neu geschrieben würde. — Was will man nun aber mit dieser Stelle anfangen? Mit dem Zugeständnifs, dafs der Decalog damals schon geschrieben vorhanden und als Mosaisch anerkannt gewesen, wird man noch gar nichts gewinnen. Denn hier ist die Rede von einer Myriade

von Gesetzen, und wenn man auch zugestehen mufs, dafs der Ausdruck etwas Hyperbolisches hat, so mufs man doch nothwendig an ein geschriebenes Gesetz von dem Umfange des gegenwärtigen denken, wenn man dem Propheten nicht eine lächerliche Übertreibung, eine absurde Hyperbel aufdringen will, die seiner Bestrafung jede Wirkung rauben mufste. So ist man also auf den Ausweg der Verzweifelung reducirt, die Stelle für unächt zu erklären. — Übrigens spielt der Prophet in der Schilderung des Vorzuges, welcher Israel von Gott durch die Gebung des Gesetzes ertheilt wurde, an auf Deut. 4, 6—8.: „Und wo ist ein so grofses Volk, welches gerechte Gebote und Rechte hätte, wie dieses ganze Gesetz (התורה), das ich euch heute vorlege".

V. 13.: „Meine Opfergaben, sie schlachten Fleisch und essen; der Herr hat kein Gefallen an ihnen; jetzt wird er gedenken ihrer Missethat und heimsuchen ihre Sünde; sie werden nach Ägypten zurückkehren". Die ersten Worte: meine Opfergaben — essen, s. v. a. die Opfer, die man vermeintlich mir darbringt, sind nicht besser und nicht schlechter, als gewöhnliches Fleisch, das man ifst, beziehen sich auf Deut. 12, 15.: nur nach Herzenslust kannst du schlachten und essen Fleisch (תִּזְבַּח וְאָכַלְתָּ בָשָׂר, hier יִזְבְּחוּ בָשָׂר וַיֹּאכֵלוּ) in allen deinen Thoren. Vorhergeht in V. 13. 14.: „hüte dich, dafs du nicht darbringest deine Brandopfer an jedem Orte, den du siehest; sondern an dem Orte, den der Herr erwählen wird in einem deiner Stämme, dort sollst du darbringen deine Brandopfer und dort sollst du thun alles, was ich dir gebiete". Opfer, welche mit Verletzung dieser Verordnung, nicht an dem Orte, welchen der Herr erwählet hat, zu Jerusalem, dargebracht werden, sondern an dem Orte, den eigne Willkühr erwählt, sind nichts anders als gemeines Fleisch, welches allein nach dem Gesetze an jedem beliebigen Orte geschlachtet und gegessen werden darf. — Nun tritt der Zusammenhang von V. 11—13. klar vor Augen: die vervielfachten Altäre (die

Vielheit im Gegensatze gegen die Einheit im Gesetze) sind Ephraim zur Sünde geworden. Es hat dadurch seine Verachtung gegen das Gesetz bewiesen, mit dessen Gebung Gott Israel begnadigt, durch das er sein Leben nach den mannigfaltigsten Beziehungen, vom Gröſsten bis zum Kleinsten geregelt hat. Die vermeintlichen Opfer, die sie ihm darbringen, sind nach dem klaren Buchstaben des Gesetzes für keine Opfer zu halten. Weil sie also kein Mittel der Versöhnung haben, so wird Gott ihre Sünden heimsuchen; sie, nicht mehr Volk des Bundes, werden nach Ägypten zurückkehren. — Man beachte, wie auch hier die Annahme, daſs der Prophet für sich das geschriebene Gesetz gekannt habe, nicht ausreicht. Seine Worte konnten auch nicht die geringste Wirkung thun, wenn nicht jene Verordnung über die Einheit des Ortes der Gottesverehrung allgemein bekannt und als Mosaisch anerkannt war. Die Behauptung, daſs die Opfer gemeines Fleisch seyen, konnte nur von demjenigen verstanden werden, dem die Worte der Mosaischen Verordnung gegenwärtig waren. Auf die Beschönigungen, durch die man die Abweichung von dem Mosaischen Gesetze zu rechtfertigen suchte, brauchte der Prophet keine Rücksicht zu nehmen; denn ihre Nichtigkeit wurde, wenn das Gesetz vorhanden war, durch das Gewissen bezeugt; aber wenn er ohne auf das Gesetz fuſsen zu können, eine so unschuldig scheinende Sache, wie die Mehrung der Altäre, als schwere Sünde verurtheilte, so muſste er sich lächerlich machen. Es handelte sich ja hier nicht um ein moralisches Gebot, sondern um ein statutarisches, über dessen Zweckmäſsigkeit sich viel hin- und herreden lieſs, wenn nicht die Auctorität des Gesetzgebers es jeder Untersuchung entzog.

Die letzten Worte des Verses: הֵמָּה מִצְרַיִם יָשׁוּבוּ, beziehen sich auf Deut. 28, 68.: „Und der Herr führt dich zurück gen Ägypten, הֱשִׁיבְךָ מִצְרַיִם, auf Schiffen, auf dem Wege, von dem ich sprach: du wirst nicht ferner ihn sehen, und ihr werdet dort verkauft euren Feinden zu Knechten und

zu Mägden, und ist nicht der kaufe". Diese Beziehung hat Stuck richtig erkannt: *nimirum in servitutem et miseriam Aegyptiacam; haec poenae loco recensentur ex antiquo vaticinio Deut.* 28, 68. Nur aus der Beziehung auf den Pentateuch erklärt sich die Nennung Ägyptens, was dort schon, weil den Israeliten, was sie von den Ägyptern erlitten, in frischem Gedächtniſs war, als Typus der zukünftigen Dränger genannt wird, gradeso wie bei dem nach der Rückkehr aus dem Babylonischen Exile lebenden Sacharjah, Sinear, vgl. Christologie Th. 2. S. 63.; denn daſs Moses nicht an Ägypten im eigentlichen Sinne dachte, daſs er nur auf das zukünftige, dem Wesen nach gleiche, die Form des vergangenen überträgt, erhellt aus der anderweitigen Beschreibung der zukünftigen Werkzeuge der göttlichen Strafe in demselben Capitel, als eines den Israeliten bisher unbekannten, fernwohnenden, barbarischen Volkes, vgl. V. 33. 36. 49. 50., welche auf die Ägypter nicht paſst. Die Ägypter der Weissagung aber können nicht als solche betrachtet werden, an welche Israelitische Sclaven durch die eigentlichen Feinde verkauft wurden; dagegen spricht das: ihr werdet dort verkauft d e i n e n F e i n d e n, und auſserdem, daſs die Z u r ü c k f ü h r u n g sich nur auf das Volk im Ganzen, nicht auf einzelne Individuen beziehen kann. — Bei Hoseas aber kann schon, wenn wir die Zeitverhältnisse ins Auge fassen, an Ägypten im eigentlichen Sinne nicht gedacht werden. Da stand Assur als Gottes Zornesruthe klar vor Augen. Wo der Prophet ohne Rücksicht auf den Pentateuch redet, da ist Assyrien, das Neuägypten, das Land der Gefangenschaft. Der König von Assur ist der Melech Jareb, 5, 13. 10, 16. Zu ihm wird das Kalb gebracht. Wie der Anfang der Zerstörung von den Assyrern schon ausgegangen ist, 10, 14., so wird auch die Vollendung ihnen angehören. — Eine wörtliche Beziehung auf dieselbe Weissagung, verbunden mit einer Ausdeutung derselben, findet sich in C. 9, 3.: „nicht werden sie wohnen im Lande des Herrn, und es kehret zurück Ephraim nach Ägypten, und

in Assur werden sie Unreines essen", vgl. V. 6., wo das Ägypten des Pentateuch durch die Nennung seiner vorzüglichsten Städte individualisirt wird. An ein Nebeneinander von Ägypten und Assyrien kann hier schon wegen des Verhältnisses dieser beiden feindlichen Mächte nicht gedacht werden. — Besonders merkwürdig aber ist C. 11, 5., wo der Prophet sich so deutlich als möglich selbst erklärt und jedem Mifsverstande vorbeugt. „Nicht wird er (Ephraim) zurückkehren zum Lande Ägypten, sondern Assur, der ist sein König, denn sie wollen nicht zurückkehren (sich bekehren)". Die Ausleger, welche die schon angeführten Stellen mifsverstehen, und ihre Beziehung auf den Pentateuch verkennen, mühen sich hier jämmerlich ab. *Certe nodus hic est vindice dignus*, bemerkt Manger. Von dem לא, das schon die LXX. ausliefsen, sucht man sich um jeden Preis zu befreien. Versteht man das מצרים in den andern Stellen nur richtig, so findet sich zwischen dem: sie werden nach Ägypten zurückkehren, und dem: sie werden nicht nach Ägypten zurückkehren, ebenso wenig ein Widerspruch, wie darin, dafs der Täufer die Frage, ob er Elias sey, in einem Athem bejaht und verneint, vgl. Christol. Th. 3. S. 491. Übrigens wird in unserer Stelle selbst zu Ende die Rückkehr nach Ägypten (im uneigentlichen Sinne) wieder indirecte behauptet. Denn wenn es heifst: denn sie wollen nicht zurückkehren (zum Herrn), so liegt darin zugleich das: darum sollen sie zurückkehren (nach Ägypten), und dafs dieser Satz durch das כִּי mit den Worten: sondern Assur ist sein König, verbunden wird, dient ebenfalls zum Beweise, dafs Assyrien das Ägypten des Propheten ist, und zeigt die Grundlosigkeit der Angriffe gegen das לא. Weil sie nicht zum Herrn zurückkehren wollen, ist der Sinn, so müssen sie zwar nicht nach Altägypten, wohl aber nach Neuägypten zurückkehren. In der Verheifsung V. 11. wird, nachdem durch unseren Ausspruch jedem Mifsverständnisse vorgebeugt war, wieder die Rückkehr aus Ägypten als Wohlthat versprochen.

C. 9, 3.: „— — und in Assur werden sie Unreines essen". V. 4.: „Nicht werden sie spenden dem Herrn Wein, und nicht werden ihm gefallen ihre Opfer; ihre Opfer sind wie Trauerbrot ihnen; alle die davon essen, werden unrein; denn ihre Speise ist nur für sie; sie kommt nicht in das Haus des Herrn". — V. 4. ist die weitere Ausführung und Begründung von V. 3. Alle Speise mufste geheiligt werden durch verkörpertes Gebet und Danksagung, durch die Darbringungen an den Herrn. Wo diese fehlen, da ist alles was man geniefst unrein; unrein ist auch die an sich reine Speise aufserhalb des Landes des Herrn. Bisher, ist der Sinn, ist die Verkörperung des Gebetes und der Danksagung eine blofse todte Form gewesen; jetzt wird denen, welche es verschmähten, dem Wesen nachzustreben, auch die Form entrissen; die Scheinheiligkeit hört auf; die innere Profanität wird auch äufserlich sichtbar, vgl. dieselbe Drohung an die Judäer Ez. C. 4, 13. — Hier findet sich mehrfache Beziehung auf den Pentateuch. Wir ersehen aus dieser Stelle, dafs die Gesetze wegen der נְסָכִים in Reiche Israel in Ausübung waren; namentlich wird angespielt auf das נֶסֶךְ, welches, verbunden mit מִנְחָה und Brandopfer, dargebracht wurde, wenn die Erstlinge der Erndte dem Herrn geweiht wurden, Levit. 23, 9 ff.; vorher durfte kein Brot genossen werden, V. 14.; es würde unreine Speise gewesen seyn, wie im Exil, wo die Darbringung der Erstlinge aufhörte, alles was die Israeliten genossen. — Dann zeigt die Vergleichung der Opfer, welche sie möglicherweise darbringen könnten, mit Trauerbrot, לֶחֶם אוֹנִים, welches alle diejenigen verunreinigt, die davon essen, dafs im Reiche Israel die Gesetze wegen der Verunreinigung durch Todte in strenger Ausübung waren. Manger: *his verbis exulum status comparatur cum eo, in quo per mores et leges Judaeorum illi erant positi, qui mortuum propinquum lugebant, aut circa mortuum quovis modo fuerant occupati; hi nimirum habebantur immundi et quidquid attingerent, ipsos etiam cibos polluebant, Nu-*

mer. 14, 19. 22. — Endlich findet eine specielle Beziehung statt auf Deut. 26, 14. Wenn der Zehnte auf gesetzliche Weise verwandt worden war, so mufste der Darbringende sprechen vor dem Herrn: ich habe nichts davon gegessen in meinem Schmerze, בְּאֹנִי, und nichts weggeschafft davon zu unreinem Gebrauche, בְּטָמֵא, und nichts gegeben davon für einen Todten, לְמֵת, zur Speise für die, welche sich mit einem Todten beschäftigen. Jetzt, wo mit dem Heiligthum die Darbringung der Zehnten, wie der Erstlinge aufhört, wird alle Speise in Trauerbrot und Todtenessen, unrein und verunreinigend, verwandelt.

V. 5.: „Und was wollt ihr thun am Tage der Versammlung, לְיוֹם מוֹעֵד, und am Tage von des Herrn Fest?" Die Stelle beweist, dafs die מועדים im Reiche Israel gefeiert wurden, vgl. zu 2, 13., und ebenso entweder das Osterfest, als das Fest κατ᾽ ἐξοχήν, oder die grofsen Feste überhaupt.

V. 10.: „Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel", בַּמִּדְבָּר מָצָאתִי יִשְׂרָאֵל. Unverkennbare Beziehung auf Deut. 32, 10.: „er fand es (sein Volk) im Lande der Wüste", יִמְצָאֵהוּ בְּאֶרֶץ מִדְבָּר. Das allgemeine Bild des angenehmen Fundes (denn dafs eine *decurtata comparatio* stattfindet, zeigt das aufserdem unerklärliche finden, s. v. a. wie einer, der einen angenehmen Fund thut, freute er sich seines Volkes in der Wüste) im Pentateuch, wird von dem Propheten durch die Nennung der Trauben individualisirt. Das finden ist so eigenthümlich, dafs an eine zufällige Übereinstimmung nicht gedacht werden kann.

Ebendaselbst: „Sie gingen zu Baalpeor und weihten sich der Schmach", vgl. Num. 25, 3.: וַיִּצָּמֶד יִשְׂרָאֵל לְבַעַל פְּעוֹר. Das נזר vielleicht absichtlich dem צמד substituirt, mit Anspielung auf die Verordnungen wegen der Nasiräer.

Ebendaselbst: „Und sie wurden Gräuel (שִׁקּוּצִים) gleich ihrer Liebe = Buhlschaft", vgl. Deut. 7, 26.: „Nicht sollst du bringen Scheusal in dein Haus, sonst wirst du Bann ihm gleich; du sollst es für Gräuel halten (שַׁקֵּץ תְּשַׁקְּצֶנּוּ)

und verabscheuen; denn es ist Bann". — Also drei unläugbare und höchst charakteristische Beziehungen in ein und demselben Verse.

V. 12.: „Ich mache sie verwaist von Menschen", שִׁכַּלְתִּים מֵאָדָם, vgl. Deut. 32, 25.: „Draufsen verwaiset, תְּשַׁכֶּל, Schwert, und in den Kammern Schrecken, Jünglinge und Jungfrauen, Säuglinge mit den Greisen". Der Gebrauch des שכל ist in beiden Stellen ein ganz eigenthümlicher.

C. 10. 4.: „Und es sprofst hervor das Recht gleich Giftkraut, ראשׁ, in den Furchen des Gefildes" (die Form שָׂדָי Deut. 32, 13.), vgl. Deut. 29. 17.: „dafs nicht sey unter euch eine Wurzel, hervortreibend Giftkraut, ראשׁ, und Wermuth". (Gegen die Erklärung des מִשְׁפָּט von der göttlichen Strafe, vgl. Manger.) Amos 5, 7. 6, 12. hat beides, ראשׁ und לַעֲנָה aus dem Pentateuch herübergenommen.

C. 11. V. 11.: „Ephraim ist eine angelernte Kuh, das Dreschen liebend; doch ich komme über ihren schönen Hals; ich lasse Ephraim fahren; Judah soll pflügen, Jakob eggen". Anspielung auf Deut. 25, 4., oder vielmehr Beweis, dafs die dortige Verordnung: „Du sollst dem Ochsen, der da drischt, das Maul nicht verbinden", im Reiche Israel befolgt wurde, was um so wichtiger ist, da diese Verordnung, wie so manche andere im Pentateuch, z. B. die, das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter zu kochen, Schaf und Lamm nicht an einem Tage zu schlachten, u. s. w., keine natürliche Grundlage hat, sondern eine statutarische, einen symbolischen Charakter tragende ist, vgl. 1 Cor. 9, 9., 1 Tim. 5, 18. Nur das Bestehen jener Verordnung erklärt das „liebend zu dreschen", im Gegensatze gegen die unerfreuliche Arbeit, das Fahren, Pflügen und Eggen, wozu die zu fett gewordene Kuh (vgl. das: ich komme über ihren schönen Hals) jetzt angehalten werden soll. Das Ganze ist übrigens nur Individualisirung von Deut. 32, 15.: „Da ward Jeschurun fett, schlug aus u. s. w. und verliefs Gott, der ihn gemacht".

V. 14.: „Mutter über Kinder wird zerschmettert", vgl. Gen. 32, 12.: „Errette mich aus der Hand meines Bruders, aus der Hand Esaus, dafs er nicht komme und schlage Mutter über Kinder". Dafs die Redensart אֵם עַל־בָּנִים eine sprüchwörtliche sey, wird ohne Beweis gesagt. Sie bezieht sich deutlich auf Jakobs specielle Verhältnisse, vgl. Gen. 33, 1.: „und er vertheilte die Kinder über Leah, und über Rahel, und über die beiden Mägde". Wurde sie später vielleicht sprüchwörtlich, so geschah dies nur auf Grund dieser Stelle. Auf ihr ruht schon Deut. 22, 6., wo es in Bezug auf das Ausnehmen der Vogelnester heifst: „nicht sollst du nehmen die Mutter über den Kindern". Vorher ist die Rede vom Vogel und seinen Jungen, צִפֹּר und אֶפְרֹחִים; die uneigentlichen Ausdrücke: Mutter und Söhne, zu Ende, sollen auf den symbolischen Charakter dieser Verordnung (vgl. zu V. 11.) hindeuten. — Israel, dem göttlichen Zorne verfallen, mufste jetzt wirklich erleiden, wovor einst sein in der göttlichen Gnade stehender Stammvater bewahrt wurde.

C. 11, 3.: „Und ich gängelte Ephraim, sie nehmend auf meine Arme, und sie wufsten nicht, dafs ich sie heilte", vgl. Deut. 1, 31.: „Getragen hat dich der Herr, dein Gott, in der Wüste, wie ein Mann seinen Sohn trägt". In Bezug auf das heilen vgl. Exod. 15, 26.

V. 7.: „Und mein Volk ist in der Schwebe wegen des Abfalls von mir", wörtlich, mein Volk ist aufgehängt, עַמִּי תְּלוּאִים, vgl. Deut. 28, 66.: „Und es ist dein Leben dir gegenüber aufgehängt, und du fürchtest dich Tag und Nacht, und trauest nicht deinem Leben". Aufgehängt seyn = in der Luft, in beständiger Gefahr schweben. Für die Entlehnung bürgt schon das höchst eigenthümliche des Ausdruckes; dazu kommt noch, dafs die Form תלא für תלה sich nur an diesen beiden einzigen Stellen findet. — Die Erklärung von Winer, De Wette u. A., *populus meus inhaeret defectioni*, fällt durch die Nachweisung dieser Beziehung auf den Pentateuch von

selbst weg, ist aber auch aufserdem nicht zulässig; denn תלה heifst aufhängen, nicht anheften.

V. 8.: „Wie könnte ich dich hingeben, o Ephraim, dich preisgeben (אֲמַגֶּנְךָ), o Israel, wie könnte ich Adamah dich gleich machen, Zeboim dich gleichstellen; mein Herz kehrt sich um in mir; es entbrennt meine Reue". An der Hauptstelle über die Zerstörung der Jordansau, Gen. 19, 25., ist ausdrücklich nur von Sodom und Gomorrha die Rede. Adamah und Zeboim aber sind in dem „und die ganze Jordansau" mitbegriffen. Denn zu dieser gehörten nach C. 14. auch Adamah und Zeboim. Warum aber nennt der Prophet grade nur Adamah und Zeboim, die weniger bekannten Orte? Offenbar um seinen Hörern und Lesern anzudeuten, dafs es zunächst nicht der *locus classicus* ist, den er ihnen in Erinnerung bringen will, sondern ein anderer, worin die thatsächliche Drohung in wörtlicher Anwendung auf Israel vorgetragen wird. Diese Stelle ist Deut. 29, 22., wo der Herr dem abtrünnigen Israel droht, mit Schwefel und Salz solle verbrannt werden das ganze Land, so dafs nichts gesäet werde und nichts wachse, und kein Kraut darin aufgehe, „gleich der Umkehrung von Sodom und Gomorrha, A d a m a h und Z e b o i m, welche der Herr umkehrte in seinem Zorne und Grimme". — Das seltene אֲמַגֶּנְךָ erhält sein Licht aus Gen. 14, 20., und weist darauf hin, wie jetzt durch Israels Schuld das normale Verhältnifs zu seinen Feinden, wie es in Abrahams Geschichte vorlag, in sein Gegentheil verkehrt worden, doch ohne dafs dies dauernd sein könnte. Und durch das נִכְמְרוּ wird hingewiesen auf Gen. 43, 30., wo uns in Josephs Erbarmen ein irdisches Abbild des himmlischen Erbarmens vorliegt. Wie seine Brüder gegen ihn, so Israel gegen Gott. So gewifs die Grundlage seines Erbarmens die Gottesfurcht war, so gewifs war auch sein Erbarmen eine Realweissagung auf Gottes Erbarmen. Der höchst eigenthümliche Ausdruck findet sich aufserdem nur noch 1 Regg. 3, 26. und ist auch dort abhängig von der Grundstelle. — Das נֶהְפַּךְ עָלַי

לְבִּי sieht zurück auf das מַהְפֵּכָה und das הָפַךְ in Deut. l. c. Durch die Umkehrung in Gottes Herzen, die Revolution, die gleichsam darin vorgeht, wird Israel vor der Umkehrung, der Revolution, bewahrt. Und das: nicht will ich vollstrecken meines Zornes Gluth (לֹא אֶעֱשֶׂה חֲרוֹן אַפִּי) zu Anfang von V. 9. sieht zurück auf das: in seinem Zorne und Grimme (eigentlich in seiner Gluth), und bezieht sich zugleich auf das לֹא אֶעֱשֶׂה, das der Barmherzige Gen. 18, 29. 30. sprach. Endlich das: ich werde nicht zurückkehren zu verderben, לְשַׁחֵת, Ephraim, geht auf Gen. 13, 11.: „Ehe der Herr verderbte, לִפְנֵי שַׁחֵת, Sodom und Gomorrha", und 19, 13.: „und der Herr hat uns gesandt sie (Sodom) zu verderben", לְשַׁחֲתָהּ.

C. 12. V. 3—8. Der Gedankengang (vgl. die im Ganzen treffliche Exposition von Manger) ist hier folgender: Gott sucht Jakob heim nach seinen Werken, und nach seinen Thaten vergilt er ihm. (V. 3.) Er hat in seinem Namen so grofse Verheifsungen, so grofse Unterpfänder des Heiles — Jakob, weil er im Mutterleibe schon, als Verkörperung der Gnadenwahl, als Vorzeichen der späteren unter göttlicher Leitung stehenden Ereignisse, seinen Bruder bei der Ferse hielt, Israel, weil Gott sich von ihm besiegen liefs. V. 4. 5. Es handelt sich hier nicht um eine rein vergangene Geschichte, sondern um eine solche, die zugleich Weissagung ist. So gewifs als Gott Jehovah, der Seyende ist, lebt sie zu jeder Zeit wieder auf. Es steht nur bei dem Volke, wieder ein wahrer Jakob, ein wahrer Israel zu werden. Wenn es sich aufrichtig zu seinem Gotte bekehrt, so darf es getrost auf ihn harren. V. 6. 7. Aber Israel ist nicht Israel mehr; es ist Canaan geworden; statt mit Gott und Menschen zu kämpfen und obzusiegen, sucht es in Betrug und Unrecht seinen Vortheil. V. 8. — Die Geschichte wird hier aus demselben Gesichtspunkte dargestellt, wie in der Genesis, nicht mit Rücksicht auf Jakobs Thun, sondern auf Gottes Gnade, so dafs Bemerkungen, wie die von Stuck: *quaeritur ante omnia, utrum, quae vates de pa-*

triarcha commemoraverit, in laudem an in vituperationem ejus dicta sint, ganz das Ziel verfehlen.

V. 4.: „Im Mutterleibe faſste er seines Bruders Ferse, und in seiner Kraft rang er mit Gott". Erste Hälfte: Gen. 25, 26.: „und die Hand Jakobs hielt die Ferse Esaus"; vgl. 27, 36., wo das V. עקב vorkommt. Zweite Hälfte: Gen. 32, 29.: „Nicht Jakob soll ferner dein Name seyn, sondern Israel, denn gerungen hast du mit Gott (שָׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים) und Menschen und obgesiegt". Hieraus ist auch das וַיֻּכָל im folgenden Verse entnommen.

V. 5.: „Und er kämpfte mit dem Engel und siegte, weinte und flehte ihn an". Der *modus* des Kampfes und Sieges, durch Weinen und Flehen (vgl. das darauf anspielende ἀγωνίζεσθαι ἐν ταῖς προσευχαῖς Col. 4, 12.), wird hier besonders hervorgehoben, weil daraus hervorging, daſs Gott, der sich durch diese Waffen besiegen lieſs, die Ehre gebührte, daſs der Zugang zu demselben Siege auch jetzt Israel noch offen stand, da diese Waffen auch der Schwächste haben kann.

Ebendaselbst: „Zu Bethel fand er ihn und dort redete er mit uns", vgl. Gen. 35, 9 ff., wo Jakob zu Bethel der Name Israel bestätigt wird. — (Das: „mit uns", weist darauf hin, daſs Jakob hier nicht als Individuum, sondern als Stammhalter in Betracht kommt, daſs, was ihm, dem ganzen Volke verheiſsen wurde, vgl. V. 4. im Verhältniſs zu V. 3., wo der Verf., nachdem im Vorhergehenden vom Volke Jakob die Rede gewesen, nun ohne neue Nennung des Namens berichtet, was Jakob der Stammvater gethan.)

V. 6: „Und Jehovah, der Gott der Heerschaaren, Jehovah ist sein Gedächtniſs". Das Fundament der Nichtvergangenheit desjenigen, was der Herr an dem Stammvater gethan. Unverkennbar ist die Beziehnng auf Exod. 3, 15.: „also sollst du sagen zu den Kindern Israels: Jehovah hat mich gesandt zu euch; dies ist mein Name in Ewigkeit, und mein Gedächtniſs auf alle Geschlechter". Manger: *in loco gemino Ex.* 3, 15.,

unde noster manifesto desumtus est, deus nomen Jehovah, eadem voce adhibita, suum esse memoriale affirmaverat — habendum esse ab hoc populo pro vero certoque omnis suae fiduciae objecto, quare alterum illum titulum dei, qui omnipotentiam ejus designat, nunc etiam additum videmus. Das Jehovah hat hier, wie an der Grundstelle, die Bedeutung des reinen Seyns. Dafs das: „der Unveränderliche" zu enge ist, zeigt der Beisatz: „der Gott der Heerschaaren".

V. 8.: „Canaan, in seiner Hand Wage des Betruges, Unrecht zu thun liebet er". Das Canaan ist doppelsinnig. Aus Israel ist Canaan, aus dem tapferen Kämpfer ist ein listiger Kaufmann geworden. Die מֹאזְנֵי מִרְמָה stehen entgegen den מֹאזְנֵי צֶדֶק, welche nach Levit. 19, 36. unter Israel seyn sollen. Falsches Gewicht wird dort nur als Species des Unrechts überhaupt verboten. Grade diese einzelne Species wird hier genannt wegen des כְּנַעַן, vgl. Deut. 25, 13—16. — Zu dem לַעֲשֹׁק אָהֵב, vgl. das עָשַׁק אֶת־עֲמִיתוֹ, Levit. 5, 21. 23., vgl. Deut. 24, 14. — Manger: *Eo vero majorem reprehensionem habet, quod mercator dicitur, cujus lances sint dolosae, quo majori severitate id genus fraudis ex rep. Hebr. deus per expressas leges praescripserat.*

In V. 9.: „Und Ephraim spricht: nur bin ich reich geworden; habe Kraft gefunden mir; unter all' meinem Erwerb wird man nicht finden Schuld, welche Sünde wäre", steht die Schilderung unbufsfertiger Selbsttäuschung in auffallender Übereinstimmung mit Deut. 29, 18.: „und es geschieht, wenn er hört die Worte dieses Fluches, so segnet er sich in seinem Herzen, sprechend, Friede wird mir seyn", vgl. auch Deut. 8, 17.

V. 10.: „Und ich bin der Herr, dein Gott, vom Lande Ägypten; noch werde ich dich wohnen lassen in Hütten, wie die Tage der Versammlung". Weil sie ihr Vertrauen statt auf den Herrn, ihren Gott, der sie aus Ägypten herausgeführt, auf den Betrug des Reichthums gesetzt haben, so soll sich die Wüstenführung wiederholen. Dieselbe Ursache, welche früher

40 Jahre den Besitz des Landes Canaan entzogen (vergl. Numer. 14, 33.: „Und eure Söhne sollen Hirten seyn in der Wüste 40 Jahre, und tragen eure Hurerei, bis eure Leiber aufgerieben sind in der Wüste") soll jetzt von demselben ausschliefsen; jetzt ist das Wohnen in Hütten für sie ein Fest, bald soll es eine Last, eine Strafe seyn. — Zu den מוֹעֲדִים gehörte auch das Laubhüttenfest; die nähere Bestimmung gehört dem Zusammenhange an. — Speciell hat der Prophet Levit. C. 23. vor Augen, wo es in der Aufzählung der מועדים heifst V. 42.: „In Hütten sollt ihr wohnen 7 Tage — —" V. 43.: „Damit wissen eure Geschlechter, dafs ich in Hütten wohnen machte die Kinder Israels, da ich sie herausführte aus Ägypten, ich der Herr, euer Gott". Das: „ich bin der Herr dein Gott vom Lande Ägypten" ist aus dieser Stelle blos abgekürzt. Das עוֹד אוֹשִׁיבְךָ hier, bezieht sich auf das הוֹשַׁבְתִּי dort. Das *Praeteritum* wird durch den Undank des Volkes in das *Futurum* verwandelt. — Aufserdem ist zu vgl. Deut. 6, 10 ff.: „Und wenn der Herr dich bringen wird in das Land, das er geschworen deinen Vätern dir zu geben, Städte grofs und schön, die du nicht gebaut, und Häuser, voll von allem Gut, die du nicht gefüllt hast, und ausgehauene Brunen, die du nicht ausgehauen, Weinberge und Ölbäume, die du nicht gepflanzt, und du issest und satt wirst: so hüte dich, dafs du nicht vergissest den Herrn, der dich herausgeführt aus dem Lande Ägypten". Die Ankündigung der Wiederholung der Wüstenführung hatte in dieser Stelle schon ihre Grundlage. Das essen, satt werden, vergessen, war hier schon im vorigen Verse ausgedrückt: „Ephraim spricht: ich bin reich geworden, habe Kraft gefunden mir". — Diese Stelle reicht schon allein hin, die Behauptung von v. Bohlen, Gen., Einl. S. 140. und Vatke, Bibl. Theol. 1. S. 497., dafs das Laubhüttenfest in der Zeit des Nehemias zuerst gefeiert worden, die wir später noch in ihrer ganzen Blöfse darstellen werden, im rechten Lichte erscheinen zu lassen. George, die

Jüdischen Feste, Berlin, 1835. S. 177., gesteht, die Beziehung auf das Laubhüttenfest sey ohne Zweifel, meint aber, seiner aus der Luft gegriffenen Hypothese zu Liebe, das Laubhüttenfest werde hier in keine Beziehung zu dem Aufenthalte in der Wüste gesetzt, und von dem letzteren sey überhaupt gar nicht die Rede: ich will euch ferner statt in Pallästen, in Hütten wohnen lassen, wie ihr es jetzt zur Zeit des Festes thut. Dabei wird aber die unläugbare Beziehung auf die Stelle des Levit. ganz übersehen; der Zusammenhang der Worte: ich bin der Herr dein Gott vom Lande Ägypten, mit dem: noch werde ich dich wohnen machen u. s. w., wird so zerrissen, daſs der Verfasser nach willkürlichen Einschiebseln greifen muſs, um den Schein einer Verbindung hervorzubringen; dem עוד, welches den Gegensatz gegen die Meinung ausspricht, daſs das Wohnen in Hütten etwas rein Vergangenes sey, geschieht nicht sein Recht; und die Vergleichung mit dem Laubhüttenfest wird eine ganz leere, jeder tieferen Beziehung entbehrende. Freilich hatte der Verfasser Ursache, um jeden Preis den richtigen Sinn aus dem Wege zu schaffen. Denn sobald dieser feststeht, ist es ja um seine ganze Hypothese, wonach das Laubhüttenfest, das ursprünglich ein bloſses Naturfest war, erst in sehr später Zeit in Verbindung mit dem Zuge durch die Wüste gesetzt seyn soll, geschehen.

V. 12.: „Siehst du auf Gilead, so ist da Eitelkeit, lauter Nichtigkeit sind sie; zu Gilgal opfern sie Stiere; auch ihre Altäre sind wie Steinhaufen (גַּלִּים) auf den Fluren des Feldes". Der Ort, wo Jakob geschworen bei der Furcht Isaak's, seines Vaters, der Hügel Gottes, als Zeugen wider den Treubruch, Gen. 31, 48., hat ganz seine Bedeutung verloren, und der Name ist ein *nomen vanum* geworden. Etwas von גל ist auch jetzt noch in Gilead, so wie in Gilgal, welches zum Andenken an den durch die Beschneidung erneuerten Bund mit dem Herrn diesen Namen erhielt; aber es ist ein schlechtes Gal, das mit dem ursprünglichen nichts als den Schall gemein hat.

V. 13—15. Der Sinn und Zusammenhang ist folgender: Der Stammvater Israels floh allein, hülflos, aus der Heimath in die Fremde; dort mufste er, mittellos, für ein Weib beschwerlichen Dienst leisten; die Nachkommen wurden von Gott durch seinen Diener aus der Fremde in die Heimath geführt, und während Jakob hüten mufste, werden sie, zu einer zahlreichen Heerde angewachsen, von Gott behütet. Und doch strafbarer Undank!

V. 13. und 14. bilden einen Extract aus dem Bekenntnisse, das jeder Israelit, damit der Unterschied des sonst und jetzt stets dem Volke in lebendigem Bewufstseyn bliebe, jährlich bei der Darbringung der Erstlinge ablegen mufste, Deut. 26, 5 ff.: „Und du antwortest und sprichst vor dem Herrn deinem Gott: ein elender Aramäer war mein Vater" u. s. w. Diefs Bekenntnifs bildet den befsten Commentar zu diesen Versen.

V. 13.: „Und Jakob floh zum Gefilde Arams", vergl. Gen. 27, 41 ff. Dem שְׂדֵה אֲרָם hier entspricht in der Erzählung das פַּדַּן אֲרָם, die Fläche Arams, so dafs das שדה blofses Interpretament des Aramäischen Namens ist. In Bezug auf das „er floh" vgl. das „fliehe dir" V. 43.

Ebendaselbst: „Und es dienete Jakob um ein Weib, und um ein Weib hütete er", vgl. Gen. 29, 18.: „ich will dir dienen sieben Jahre um Rahel, deine jüngere Tochter". V. 20. „Und Jakob diente um Rahel sieben Jahre". Des שָׁמַר bedient sich Jakob selbst Gen. 30, 31., und was er alles beim Hüten auszustehen hatte, beschreibt er in C. 31, 40.

V. 14.: „Und durch einen Propheten führte der Herr Israel herauf aus Ägypten, und durch einen Propheten wurde es behütet". Als נָבִיא bezeichnet Moses sich selbst in Deut. 18, 18., wo er dem Volke verheifst, dafs Gott einen Propheten ihm gleich erwecken werde.

V. 15.: „Aber Ephraim reizte Gott auf das bitterste; darum wird er sein Blut auf ihm lassen, und seine Schmach wird ihm zurück geben sein Herr". Levit. 20, 9 ff. heifst es in der

Auf-

Aufzählung der schweren Verbrechen, welche mit dem Tode bestraft werden sollen, immer nachher דְּמֵיהֶם בָּם. Es bleibt auf ihnen, wird, da sie ihre eignen Mörder sind, nicht an denen gerochen, die, als Diener der göttlichen Gerechtigkeit, sie zu Tode gebracht. Das יָמוּשׁ wird gewählt mit Beziehung auf Gen. 9, 5.: „euer Blut will ich rächen", אֶדְרשׁ. Absichtlich wird ein Wort verwandten Schalles, aber entgegengesetzter Bedeutung — das ימשׁ ein verstümmeltes ידרשׁ — gewählt, um den Gegensatz um so auffallender, die Suspension der göttlichen Verheifsung um so fühlbarer zu machen.

C. 13, 1.: „Da Ephraim redete Verkehrtheit (رتّ *de eo, qui vitio linguae unam literam prae alia profert aut qui confuse perplexeque loquitur.* Manger), da trug es seine Sünde (נָשָׂא) unter Israel, und es verschuldete sich an Baal und starb (וַיָּמֹת). — Das erste Glied bezieht sich auf die Versündigung durch Einführung des Kälberdienstes. Das *confuse perplexeque loqui* sehr bezeichnend für Jerobeams und seiner Hoftheologen Durcheinandermischung von Wahrheit und Irrthum. Daran schliefst sich dann als zweite Stufe die Einführung des Baalsdienstes. — Grade in der schon zum vorigen Verse angeführten Stelle Levit. 20, 9 ff. wird das דְּמֵיהֶם בָּם, das יִשָּׂאוּ עֲוֺנָם und das מוֹת יוּמָתוּ beständig entweder verbunden, oder abwechselnd gesetzt; wie überhaupt die Redensart נשׂא עון im Levit. besonders häufig ist, vgl. 5, 1. 17. 7, 18. 17, 16. 24, 15. Ephraim erscheint als ein Missethäter, den durch ein gerechtes göttliches Gericht die verdiente und im Gesetze angedrohte Strafe trifft.

V. 6.: „Wie sie ihre Weide hatten, so wurden sie satt; sie wurden satt und ihr Herz erhob sich, darum vergafsen sie mein". Auszug aus Deut. 8, 11 ff., wo jedes Wort sich findet, mit Ausnahme des כְּמַרְעִיתָם, und zwar in derselben Folge wie hier, das Satt werden, das sich Erheben des Herzens, und das Vergessen des Herrn. Wovor der Gesetzgeber gewarnt,

das ist jetzt eingetroffen. V. 4. und 5. bei Hoseas entspricht genau V. 15. und 16. dort. — Vgl. aufserdem Deut. 31, 20. 32, 15.

V. 9.: „Verdorben hat dich Israel, dafs wider mich du, deine Hülfe". Das שִׁחֵת ist aus Deut. 32, 5.*); das בְעֶזְרֶךָ aus 33, 26.: „nicht ist wie Gott, Jeschurun, der einherfährt im Himmel, בְעֶזְרֶךָ, in deiner, oder als deine Hülfe"; vergl. V. 29.: „ein Volk mit Heile begabt durch den Herrn, den Schild deiner Hülfe", מָגֵן עֶזְרֶךָ.

V. 13.: „er ist ein Sohn nicht weise", Deut. 32, 6.: „Volk, thöricht und nicht weise"; vgl. V. 28 ff., wo der Gedanke ganz derselbe ist, wie hier, die Thorheit des Volkes, das die göttliche Strafe nicht durch wahre Bufse von sich abzuwälzen sucht.

C. 14. V. 2.: „Kehre zurück, Israel, zum (עד) Herrn; denn gestrauchelt bist du durch deine Missethat", vgl. aufser Deut. 4, 30., C. 30, 1 ff.: „und es geschieht, wenn über dich kommen alle diese Worte, — — so kehrst du zurück zum (עד) Herrn deinem Gotte, und hörest auf seine Stimme". Die ganze Stelle V. 1—10. bildet die Grundlage, die höhere Sanction für Ermahnung und Verheifsung des Propheten.

V. 3.: „Nehmet mit euch Worte, und kehret zurück zum Herrn; sprechet: alle Schuld hebe, und nimm Gutes und vergelten wollen wir Stiere, unsere Lippen". Das: nehmet mit euch Worte, führt eine im Gesetze gebotene symbolische Handlung auf ihr Wesen zurück, das in ihr nur verkörpert erschien, vgl. Exod. 23, 16. 34, 20.: „und nicht sollt ihr erscheinen vor mir leer". Deut. 16, 16. 17.: „und nicht soll man

*) Vgl. Vitringa *ad Cant. Mosis p.* 49: *Turpe vitium transgressionis foederis non imputandum est deo, sed Israelitis. Illi se corruperunt, eodem modo ac sensu, ac Hoseas, idem agens, quod hoc loco Moses, c.* 13, 9.: *corruptio tua est Israel* (richtiger: *corrupit te Israel etc.*).

erscheinen vor dem Herrn (bei den drei hohen Festen) leer. Jeder nach der Gabe seiner Hand, nach dem Segen des Herrn deines Gottes, den er dir gegeben". Manger: *verba, loco nimirum hostiarum et munerum, quae ceteroquin deo tanquam regi ab omnibus debebant offerri ad ipsum accedentibus; — — unde factum, ut sacrificia munerum rationem haberent, et communi nomine* מנחות, *donorum dicerentur.* Das: wir wollen vergelten Stiere, unsere Lippen, dir das Opfer unseres Dankes darbringen, das du unter der Hülle des Stieropfers im Gesetze verlangt hast, erklärt sich zum Theil aus Levit. 3, 1—5., wonach Stiere als שְׁלָמִים dargebracht wurden. Das פָּרִים kommt aber dort nicht vor, sondern nur בָּקָר, und so liegt es nahe, noch Exod. 24, 5. zu vergleichen: „und sie opferten (nach der Schliefsung des Bundes) als Dankopfer dem Herrn Stiere", זְבָחִים שְׁלָמִים לַיהוָה פָּרִים. Was bei der Schliefsung des Bundes geschehen, wird wiederholt bei der Erneuerung.

V. 4.: „Denn durch dich findet Erbarmen die Waise", wie du in deinem Worte gesagt hast, vgl. Exod. 22, 21—23. Deut. 10, 18.

Endlich, der Schlufs in V. 10. ruht auf Deut. 32, 29.

Spuren des Pentateuches bei Amos.

Wir wenden uns jetzt zu Amos. Die vertraute Bekanntschaft mit dem Pentateuch, die wir bei ihm finden, ist um so merkwürdiger, da er ein Mann aus dem allerniedrigsten Stande, ein Hirtenknecht, und in keiner Prophetenschule gebildet war. Dafs sie allein auf das Judäische Reich zurückzuführen sey, aus dem Amos herstammte, darf man nicht behaupten, da schon das lebhafte Streben, sich nicht blos im Gedanken, sondern auch im Worte dem Pentateuch anzuschliefsen, voraussetzt, dafs der Pentateuch sich in den Händen der gottlosen Mitglieder des Zehnstämmereiches befand, und dafs sein Inhalt ihnen genau

bekannt war, noch mehr aber die Art und Weise seiner Beziehungen, und da aus ihm, ebenso sehr wie aus Hoseas, hervorgeht, dafs das ganze Israelitische Religionswesen, mit Ausnahme der von Jerobeam eingeführten Abweichungen, streng nach den Vorschriften des Pentateuch angeordnet war. Merkwürdig ist auch, dafs grade auf das Buch, dessen späten Ursprung man am entschiedensten behauptet, das Deuteronomium, sich hier, wie bei Hoseas, die häufigsten und wörtlichsten Beziehungen finden, eine Thatsache, die sich daraus erklärt, dafs das Deuter. als die übersichtliche Recapitulation des Gesetzes, am meisten gelesen wurde, dann auch daraus, dafs dieses Buch mit seinem paränetischen Charakter eine Art von Mittelglied zwischen Gesetz und Prophetenthum bildet, in ihm der Stoff, den die früheren Bücher geben, schon zum Theil prophetisch verarbeitet vorliegt. Wir führen übrigens auch dasjenige an, was, wenn es vereinzelt vorkäme, nicht zum Beweise hinreichen würde, und erwarten von den Gegnern, dafs sie nicht dieses vereinzelt herausgreifen, sondern entweder Schritt für Schritt unserer Beweisführung folgen, oder gewissenhaft dasjenige ausheben, bei dem der Gedanke an die Entlehnung sich sogleich aufdringt. Nur auf diese Weise kann die Frage ihrer Entscheidung näher gebracht werden; unwürdige Kunstgriffe halten doch auf die Dauer nicht vor. Manches, was auf den ersten Anblick als weit hergeholt und herbeigesucht erscheint, wird von demjenigen, der sich erst aus den augenfälligen Stellen die richtige Ansicht von dem Grundverhältnisse des Propheten zu dem Gesetze gebildet hat, als leicht, natürlich und sicher erkannt werden. Und sollte auch Einzelnes übrig bleiben, bei dem man sich auch nach gewonnenem richtigen Standpunkte geneigt fände, die Übereinstimmung für eine zufällige zu erklären, so würden doch diese Stellen bei erneuerter gründlicher Durchforschung leicht durch eine ungleich gröfsere Anzahl anderer ersetzt werden können, die keine Exception zulassen. Wie wenig man bei solchen Untersuchungen, wo so viel auf

einen glücklichen Blick ankommt, glauben darf, auch bei der eifrigsten Bemühung alles auf einmal gewinnen zu können, dafür liefert die Vergleichung der vorliegenden Darstellung mit der früheren in dem Lit. Anz. 1833. No. 40. einen Beweis. Der Verfasser glaubte dort die wichtigen Beziehungen des Amos auf den Pentateuch in gewisser Vollständigkeit gegeben zu haben; die erneuerte Untersuchung aber vermehrte den Stoff auf mehr als das Doppelte, ohne dafs das später gewonnene dem früheren an innerem Gehalte nachstände. Wenden wir uns jetzt zum Einzelnen.

C. 1, 11. in der Strafdrohung gegen Edom, wird als Grund des göttlichen Gerichtes angegeben: „weil er verfolgte mit dem Schwerte seinen Bruder, und seine Liebe verläugnet, und es zerreifset sein Zorn immerfort, und seinen Grimm bewahrt er beständig". Das Verhältnifs der Stammväter, wie es in der Genesis erzählt ist, wird als bekannt vorausgesetzt. Aufserdem vielleicht specielle Beziehung auf Deuter. 23, 8.: „nicht sollst du verabscheuen den Edomiter; denn er ist dein Bruder". Aus demselben Grunde, aus dem dies Gesetz für Israel, geht Gottes Rache über Edom hervor, so dafs die Drohung als einfacher Schlufs aus dem Gesetze betrachtet werden kann.

C. 2, 2.: „Und ich sende Feuer in Moab und es verzehret die Palläste Kerijoths, und Moab kommt um im Getümmel (בְּשָׁאוֹן), in Kriegsgeschrei, in Posaunenhall". Der erste Theil des Verses bezieht sich auf Num. 21, 28., wo es in dem Liede über die Besiegung der Moabiter durch die Emoriter heifst: „Feuer geht aus von Cheschbon, Flamme aus der Stadt Sihons, und sie verzehret Ar Moab" u. s. w. Amos verkündet, dafs jene Begebenheit, da die Moabiter von neuem Gottes Zorn gereizt, wieder aufleben werde. — Die Darstellung der Strafe unter dem Bilde des Feuers ist speciell mit Beziehung auf Moab gewählt, und von ihm dann auch, der Gleichförmigkeit wegen, auf die Anderen übertragen, vgl. 1, 4. u. s. w. —

Der zweite Theil spielt an auf Num. 24, 17. Dort werden die Moabiter in der Ankündigung ihrer Vernichtung durch Bileam als בְּנֵי שֵׁת, Söhne des Getümmels, das שֵׁת nach Abstammung und Bedeutung = שְׁאוֹן (vgl. die Lex.), bezeichnet. Mit Beziehung auf diese Stelle wählt Amos, um auf das göttliche *jus talionis* hinzuweisen, das בשאון. Verschuir: *ipsi illi, qui dicuntur filii tumultus, per talem etiam interirent tumultum, eadem voce designatum.* Eine Analogie für das Verhältniſs des בשאון zu dem בני שת bietet Jerem. 51, 55. dar: „Denn der Herr zerstöret Babel und vertilget aus ihr die laute Stimme, und es toben ihre Wellen wie groſse Wasser, es erschallt das Getümmel ihrer Stimme". Michaelis: *redditur vox eorum, quae prius triumphorum erat, vox strepitus vastatorum et ejulationis magnae.* — Merkwürdig ist, daſs dieselbe Doppelbeziehung, welche hier, auch bei Jeremias in einem Verse vereinigt wird, C. 48, 45.: „denn Feuer geht aus von Cheschbon und Flamme aus Sihons Stadt, und sie verzehret den Bart Moabs, und den Scheitel der Söhne des Getümmels". — Wird hier die Beziehung auf Num. allgemein zugestanden, so kann sie auch bei Amos nicht geläugnet werden; dem שת substituirt Jeremias nicht weniger wie Amos das שאון. — Übrigens liegt in dem בני שת vielleicht schon in der Grundstelle ein Doppelsinn, Söhne des Getümmels in activem und passivem Sinne, wo dann das בשאון dem בני שת noch etwas näher rückt; bei Jeremias wenigstens ist ein solcher sehr wahrscheinlich, vgl. den Gebrauch des שאון bei ihm in 25, 31. 46, 17. u. a. a. St.

C. 2, 7.: „Sie „„beugen"" (יַטּוּ) den Weg der Sanftmüthigen, und „„Sohn und Vater"" gehen sie zur Dirne, zu „„entheiligen meinen heiligen Namen"". Hier ruht alles auf dem Gesetze, ebenso wie der Prophet in C. 2, 4. Judah den Zorn Gottes ankündigt, „weil sie verworfen haben das Gesetz des Herrn und seine Gebote nicht gehalten". Das eigenthümliche הִטָּה, beugen, was auch C. 5, 12. wiederkehrt: „und

Dürftige im Thore beugen sie", הִטּוּ, — vgl. über das הַטָּה, was ebenso gut von der Person gebraucht werden kann, wie von ihrem Rechte, ihrem Wege, Christolog. Th. 3. S. 418. — ist im Pentateuch in gleicher Beziehung sehr gewöhnlich, vgl. Exod. 23, 6.: „nicht sollst du beugen das Recht des Dürftigen", worauf sich speciell C. 5, 12. bezieht, wo das בַּשַּׁעַר dem מִשְׁפָּט entspricht, Deut. 16, 19.: „nicht sollst du beugen das Recht, nicht sollst du Angesicht annehmen, und nicht sollst du annehmen Geschenk, u. s. w. Gerechtigkeit, Gerechtigkeit, der sollst du nachjagen, auf dafs du lebest und besitzest das Land, das der Herr dein Gott dir gibt". 24, 17.: „nicht sollst du beugen das Recht des Fremden, der Waise". Endlich Deut. 27, 19.: „verflucht ist, wer beuget das Recht der Waise, der Wittwe". Von dort tönte das furchtbare אָרוּר herüber. Dafs der Prophet diese Stelle zunächst vor Augen hatte, erhellt daraus, dafs dort die Beugung des Rechtes der Hülflosen, und das Beschlafen des Weibes seines Vaters unmittelbar mit einander verbunden werden. Dafs auch alle Stellen der übrigen Bücher, in denen das הַטָּה in dieser Bedeutung und Verbindung vorkommt, auf den Pentateuch zurücksehen, namentlich Prov. 18, 5., läfst sich leicht darthun. — In Bezug auf das: und Sohn und Vater u. s. w. vgl. aufser Deut. 27, 18. noch Levit. 18, 8.: „Die Blöfse des Weibes deines Vaters sollst du nicht aufdecken", 20, 11. Deut. 23, 1. — Das: zu entheiligen u. s. w. findet sich wörtlich Levit. 20, 3.: „dafs er verunreinige mein Heiligthum, und entheilige meinen heiligen Namen, וּלְחַלֵּל אֶת־שֵׁם קָדְשִׁי; vgl. 18, 21. 21, 6. 22, 32.: „und ihr haltet meine Gebote und thut sie, ich der Herr, und nicht sollt ihr entweihen meinen heiligen Namen; denn ich will geheiligt werden unter den Kindern Israel, ich der Herr, der euch heiligt". — Gott, heilig in sich, will auch, sofern er in der Gemeinde heilig ist, jedem Zusammenhange mit der Sünde entnommen werden. Wer daher seine Gebote, den Abdruck seiner Heiligkeit, freventlich übertritt, der entheiligt den

Namen Gottes, Gott selbst, insofern er in seiner Gemeinde zur Erscheinung kommt. Daher der weit furchtbarere Charakter der Sünde in der Gemeinde Gottes, wie bei den Heiden, und daher die weit furchtbarere Strafe.

V. 8.: „Auf gepfändeten Kleidern strecken sie sich hin neben jedem Altar, und Wein der Gebüſsten (Wein, der für das Geld ungerecht Gestrafter gekauft worden) trinken sie im Hause ihres Gottes". In malerisch-anschaulicher Darstellung, die nicht buchstäblich verstanden werden darf, sondern bei der allein auf den Grundgedanken gesehen werden muſs, schildert der Prophet den grellen Widerspruch zwischen Beobachtung der äuſsern und Vernachlässigung der inneren Religionspflicht. Vgl. in Bezug auf das: „auf gepfändeten Kleidern", Exod. 22, 25. 26.: „Wenn du pfänden willst das Kleid deines Nächsten, sollst du bis zu Sonnenuntergang es ihm zurückgeben. Denn es ist seine Hülle alleine; es ist das Kleid, das er auf dem Leibe hat. Und wenn er zu mir schreit, so höre ich; denn ich bin barmherzig". Deut. 24, 12 ff.: „Und wenn er ein armer Mann ist, so sollst du nicht schlafen auf seinem Pfande (Mehrere: mit seinem Pfande; dagegen aber das folgende וְשָׁכַב בְּשַׂלְמָתוֹ, und unsere Stelle); zurückgeben sollst du ihm sein Pfand bei Sonnenuntergang; und er schläft in seinem Kleide und segnet dich, und dir wird Gerechtigkeit seyn vor dem Herrn deinem Gotte. — — Nicht sollst du beugen das Recht des Fremdlings, der Waise, und nicht pfänden das Kleid der Wittwe". — Daſs der Prophet vorzugsweise die letztere Stelle vor Augen hat, wird wahrscheinlich aus dem sich lagern und aus der Verbindung mit dem beugen, vgl. V. 7. Daſs in dem Gesetze der göttliche Zorn dem Übertreter dieser Verordnung gedroht, ihre Erfüllung als unerläſsliche Bedingung der Gerechtigkeit vor Gott bezeichnet wird, läſst den Contrast in ihrem Betragen in um so grellerem Lichte erscheinen.

In V. 9. bezieht sich die hyperbolische Beschreibung der Stärke und Leibesgröſse der Amoriter auf den Bericht der

Kundschafter, Num. 13, 32. 33. Die Setzung der Amoriter für die gesammte Bevölkerung Canaans findet sich grade in demselben Zusammenhange auch Deut. 1, 20., wo V. 28. eine ähnliche hyperbolische Beschreibung vorkommt.

V. 10.: „Und da führte ich euch in der Wüste 40 Jahre", וָאוֹלֵךְ אֶתְכֶם בַּמִּדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה, buchstäblich so Deut. 28, 4., blos mit Hintanstellung des במדבר. Das *Fut.* mit *V. conv.* schliefst hier, wie dort, an den Auszug aus Ägypten an. — Die erste Hälfte des Verses: „und ich habe euch aus dem Lande Ägypten geführt", stimmt mit Ausnahme der Vertauschung eines Ausdruckes mit einem anderen gleichbedeutenden wörtlich überein mit der Einleitung zu den zehn Geboten, Exod. 20, 2. Deut. 5, 6. Dort werden die Worte den Geboten vorangestellt als Verpflichtungsgrund zu ihrer Haltung, hier der Bestrafung wegen der Gesetzesverletzung als Grund ihrer Strafbarkeit. Israel hat nicht etwa einen ihm fremden, einen gedachten Gott mit Füfsen getreten, sondern seinen Gott, den Gott, der sich durch die mächtigen Erweisungen seiner Gnade und Allmacht unter ihm kund gegeben.

In V. 11. 12. wird als Beispiel der Undankbarkeit der Israeliten gegen die göttliche, ihnen verliehene Gnade angeführt, dafs sie die Nasiräer, welche Gott mit besonderen Gaben der Heiligung ausgerüstet, zur Verletzung ihres Gelübdes verleitet, dessen Haltung die Basis der göttlichen Gnadengaben bildete, die sie auf diese Weise frevelhaft aus ihrer Mitte entfernten. „Und ich erweckte aus euren Jünglingen zu Nasiräern, — ihr aber habt getränkt mit Wein die Nasiräer". Hier findet sich nicht nur eine Beziehung auf das, eine Verheifsung in sich schliefsende Gesetz über das Nasiräat, Num. 6, 3 ff., sondern es erhellt auch daraus, dafs das Nasiräat nach den Vorschriften des Pentateuch auch im Reiche Israel vorkam. Die Worte stehen in genauer absichtlicher Übereinstimmung mit Gen. 19, 32. 34. Das Beginnen der Israeliten wird durch diese Anspielung als ebenso abscheulich bezeichnet, wie das

der Töchter Loth, wodurch sie ihren Vater zur Blutschande verleiteten. — Ebenfalls V. 11. 12.: „und ich erweckte aus euren Söhnen zu Propheten — — Und ihr befahlet den Propheten, ihr sollt nicht weissagen"; vgl. Deut. 18, 15.: „einen Propheten (Personification der Idee, die in einer ganzen Anzahl einzelner Individuen zur Erscheinung kommt) wie mich wird dir der Herr dein Gott erwecken, auf ihn sollt ihr hören". V. 19. „Und der Mann, welcher nicht hören wird auf meine Worte, welche er reden wird in meinem Namen, den werde ich zur Rechenschaft ziehen". Die Erweckung der Propheten wird dort als Gnade verheifsen, hier als Gnade berichtet; der Gehorsam wird dort geboten, hier der Ungehorsam bestraft. Statt mit ehrerbietigem Stillschweigen die Propheten zu hören, haben sie ihnen Stillschweigen auferlegt. Wenn der Prophet ihnen dafür V. 13. die göttliche Strafe ankündigt, so wiederholt er nur, was Gott im Gesetze gedroht, wenn der nun eingetretene Fall eintreten sollte.

C. 3, 2.: „Nur euch kannte ich aus allen Geschlechtern der Erde", vgl. Deut. 14, 2.: „und dich hat der Herr erwählt zum Volke des Eigenthums aus allen Völkern der Erde". Der Gebrauch des מִשְׁפָּחוֹת zeigt, dafs zugleich eine Anspielung zu Grunde liegt, auf die Verheifsung an Abraham Gen. 12, 3.: „in dir werden gesegnet alle Geschlechter der Erde", in der das: nur dich segne ich, oder: nur dich kenne ich, eingeschlossen liegt.

V. 7.: „Nicht thut der Herr etwas, dafs er nicht offenbare sein Geheimnifs seinen Knechten, den Propheten". Hingesehen wird hier, wie schon Hieron. erkannte, auf das merkwürdige Beispiel aus der Vorzeit, Gen. 18, 17.: „Und der Herr sprach: soll ich verbergen vor Abraham was ich thue", um so mehr hieher gehörig, da die allgemeine Sentenz hier in specieller Beziehung auf ein drohendes Gericht steht.

V. 14.: „Und es werden abgehauen die Hörner des Altars und fallen zur Erde", zeigt, dafs die Construction des

Altars zu Bethel, bis auf die Hörner herab, die mit dem Blute der Opferthiere bestrichen und besprengt wurden, vergl. über dieselben Exod. 27, 2. 29, 12. Levit. 4, 25., die im Pentateuch vorgeschriebene war.

In C. 4, 4. und 5, 5. werden als die Orte, wo Israel mit besonderem Eifer dem Herrn seine selbsterwählten Dienste leistete, neben Gilgal, Bethel und das im Reiche Judah gelegene Beersabah genannt. Dafs man grade diese Orte, geheiligt durch die dort vorgefallenen Begebenheiten in dem Leben der Patriarchen, wählte, dafs man die Entlegenheit des letzteren, und seine Lage aufserhalb des Landes nicht scheute, zeugt von genauer Bekanntschaft mit dem Inhalte des Pentateuch, aus welchem selbst man die Ansprüche der Judäer auf die alleinige Heiligkeit des dort nicht erwähnten Jerusalems zu widerlegen suchte.

Ebenfalls in C. 4, 4. fordert der Prophet die Israeliten, mit bitterer Verspottung ihrer selbsterwählten Gottesdienste, die statt, wie sie wähnen, ihre Schuld zu tilgen, sie nur noch vermehren, auf: „bringet nur jeden Morgen eure Opfer und alle drei Tage eure Zehnten". Das erstere zeigt, dafs die Verordnung wegen der Morgenopfer Num. 24, 3. auch im Israelitischen Reiche beobachtet wurde; das letztere (s. v. a. wenn ihr auch die Zehnten, die der Herr alle drei Jahre zu geben befohlen, alle drei Tage bringen wolltet, so würde euch das doch nichts helfen) beweist die Befolgung der Mosaischen Verordnungen über den dreijährigen Zehnten, die sich im Deuteronomium und nur in ihm (14, 28. 26, 12. vgl. Mich. M. R. IV. §. 192.) finden.

V. 5.: „Zündet an von Gesäuertem Lobopfer", steht in Beziehung auf Levit. 2, 11. und 7, 12., wonach bei dem Rauchopfer überhaupt, und speciell bei dem Lobopfer, תּוֹדָה, nichts Gesäuertes angezündet werden durfte, s. v. a.: zündet nur immerhin eure Lobopfer an, die, wenn sie auch äufserlich der Vorschrift des Gesetzes gemäfs, doch innerlich so schlecht sind,

dafs sie den gesäuerten gleich geachtet werden, in denen zwar die Materie des Sauerteiges fehlt, das Wesen desselben aber (der Sauerteig Symbol der κακία und πονηρία, die ἄζυμα der εἰλικρίνεια und ἀλήθεια, vgl. 1 Cor. 5, 8.) um so reichlicher vorhanden ist. Hieraus erhellt erstens, dafs im Reiche Israel Lobopfer nach der Vorschrift des Gesetzes dargebracht, wurden, und zweitens, dafs sie aus Ungesäuertem bestanden. — Aus demselben Verse geht auch hervor, dafs die Darbringung der freiwilligen Gaben, נְדָבוֹת, wovon Levit. 22, 18 ff., Deut. 12, 6., im Reiche Israel üblich war.

Die Aufzählung des Elendes, was in Folge des Abfalls schon jetzt über Israel gekommen, in V. 6 ff., bildet ein Compendium aus Deut. 28. und Levit. 26. Die hauptsächlichen übrigen dort angekündigten Plagen sind schon eingetroffen; die eine gröfste und letzte, die Wegführung, steht noch bevor (V. 3. und 4. vgl. V. 12.), und dafs sie nicht ausbleiben wird, ist so gewifs, als Gott bisher sein Wort gehalten. Eigenthümliche wörtliche Übereinstimmung mit Deut. l. c. findet sich in dem חֹסֶר לֶחֶם, Mangel an Brot, hier in V. 6., vgl. mit dem חֹסֶר כֹּל, Mangel an Allem, in Deut. V. 48. 57.; das חסר kommt aufserdem nicht vor; dann in V. 9., wo das שִׁדָּפוֹן und das יֵרָקוֹן mit einander verbunden werden, wie Deut. V. 22., und daraus entnommen in dem Einweihungsgebete Salomohs 1 Reg. 8, 37. — Speciell auf Levit. 26, 25.: „ich sende Pest in eure Mitte", bezieht sich das: ich sandte auf euch, שִׁלַּחְתִּי בָכֶם, Pest nach Weise Ägyptens, בְּדֶרֶךְ מִצְרַיִם, in V. 10. An beiden Stellen werden die Pest und das Schwert des Feindes mit einander verbunden. — Das: „nach Weise Ägyptens" (vgl. Deut. l. c. V. 60. „und es bringt der Herr auf dich alle Seuchen Ägyptens, dafs sie dir anhangen") sieht zurück auf Exod. 9, 3 ff. Was dort in Bezug auf die Ägypter berichtet wird, war ja eine Realweissagung in Bezug auf die Israeliten, wenn sie den Ägyptern gleich geworden. —

Der Refrain in V. 6. 8. 9. 10.: „und nicht kehret ihr zurück zu mir", וְלֹא שַׁבְתֶּם עָדַי, bezieht sich auf Deut. 4, 29.: „wenn dir Noth ist, und wenn dich treffen alle diese Worte, so kehrst du am Ende der Tage zurück zu dem Herrn deinem Gott und hörst auf seine Stimme", שַׁבְתָּ עַד־יְהוָה. Die Noth ist schon in bedeutendem Grade vorhanden, die Worte sind schon zum Theil eingetroffen, aber von der verheifsenen Wirkung auf das Volk zeigt sich noch nichts, und so mufs die Noth noch steigen, die Worte müssen noch vollständiger eintreffen. — In V. 11.: „Ich habe Zerstörung unter euch angerichtet, wie Gottes Zerstörung über Sodom und Gomorrha", כְּמַהְפֵּכַת אֱלֹהִים אֶת־סְדֹם וְאֶת־עֲמֹרָה, findet eine bedeutsame Anspielung statt auf Deut. 29, 22., wo Gott Israel droht, das Land werde im Falle der Abtrünnigkeit werden, wie die Zerstörung Sodoms und Gomorrhas, כְּמַהְפֵּכַת סְדֹם וַעֲמֹרָה, welche der Herr zerstört in seinem Zorne und in seinem Grimme. Jene furchtbare Drohung, auf welche auch Jes. C. 1, 7. 9. in ebenso wörtlicher Anspielung sich bezieht, war jetzt schon grofsentheils erfüllt. Wie thöricht, wenn das Volk nicht durch wahre Bufse den weiteren Lauf der Erfüllung aufhält!

C. 5, 9. wird angespielt auf die Erzählung von der Sündfluth in der Genesis: „der die Wasser des Meeres ruft und sie ausgiefst über die Erde". Der einmal solches gethan, der kann es immer, und wird es thun, wenn die Sünde seine Gerechtigkeit aufruft, von seiner Allmacht Gebrauch zu machen.

V. 11.: „Häuser von Quadersteinen bauet ihr, und nicht werdet ihr darin wohnen, Weinberge lieblich pflanzet ihr, und nicht werdet ihr trinken ihren Wein". Vgl. Deut. 28, 30.: „Haus wirst du bauen und nicht darinnen wohnen, Weinberg wirst du pflanzen und nicht wirst du sein geniefsen". V. 39.: „Weinberge wirst du pflanzen und bebauen, und Wein nicht trinken". Aus der zweiten Stelle

sind die letzten Worte: und nicht — Wein, entnommen, um das etwas schwer verständliche לֹא תְחַלְּלֻנוּ der ersten zu vermeiden. — Wie hier in der Drohung, so bezieht sich der Prophet auf d. Stelle in C. 9, 14. in der Verheifsung: „und sie bauen zerstörte Städte und bewohnen, und sie pflanzen Weinberge und trinken ihren Wein". Jede Drohung an die Gemeinde des Herrn ist ja die Negation einer Verheifsung, die wieder in Kraft tritt, sobald der Grund der Negation wegfällt.

V. 12.: „Denn ich weifs, dafs eure Frevel zahlreich sind und eure Sünden stark, die ihr befeindet den Gerechten, nehmet Sühne, לֹקְחֵי כֹפֶר (von dem Gottlosen) und die Armen im Thore beugen sie", הִטּוּ. Das לֹקְחֵי כֹפֶר enthält den Vorwurf der Verletzung des Gebotes Num. 35, 31.: „und ihr sollt nicht Sühne nehmen, וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר, für die Seele des Mörders, der des Todes schuldig ist (eigentlich: der gottlos, רָשָׁע, ist, zum Sterben, so gottlos, dafs er den Tod verdient hat), sondern er soll getödtet werden". V. 33.: „Das Blut entweihet das Land, und das Land kann nicht gesühnet werden (יְכֻפַּר) in Bezug auf das Blut, das darinnen vergossen worden, als nur durch das Blut des, der es vergofs". — In Bezug auf das אֶבְיוֹנִים הִטּוּ vgl. zu 2, 7.

V. 17.: „Denn vorübergehen werde ich in deiner Mitte, spricht der Herr", sieht zurück auf Exod. 12, 12.: „und ich gehe vorüber im Lande Ägypten und schlage alles Erstgeborene im Lande Ägypten". Israel ist nicht mehr das Volk des Herrn. Darum wird der Herr nicht mehr, wie es in Ägypten geschah, an seinen Thüren vorbeigehen, sondern er wird, wie er es den Ägyptern that, verheerend in seine Mitte eindringen; der helfende und rettende Engel Gottes verwandelt sich in den strafenden und rächenden Würgengel. — Diese Beziehung erlangt um so gröfsere Sicherheit, wenn wir das לֹא אוֹסִיף עוֹד עֲבוֹר לוֹ, ich werde nicht ferner bei ihm

vorübergehen, in C. 7. und 8, 2. vergleichen, bei dem schon die wörtliche Wiederkehr auf eine tiefer liegende Beziehung hinweist. Das עבר entspricht hier dem פסח in Exod. 12, 23. 27. Das עבר ist ihm substituirt, um den Gegensatz augenfälliger zu machen — nicht mehr לו, wie bei dem Volke des Bundes, sondern בו, wie bei den Ägyptern. Die Verschonungsgnade, welche dem Bundesvolke in Ägypten widerfuhr, bildete das erste Glied in einer großen Kette, die nur durch die Entartung des Bundesvolkes zerrissen werden konnte; jede neue Paschahfeier war eine neue Versiegelung dieser Gnade; jetzt, da Israel der Welt gleich geworden, wird es auch mit der Welt gerichtet.

Gefeiert wurden im Reiche Israel die im Pentateuch vorgeschriebenen Feste, besonders heilig gehalten, wie es im Gesetze vorgeschrieben worden, die Schlußstage der beiden mehrtägigen Feste, des Oster- und des Laubhüttenfestes, dargebracht die verschiedenen Arten von Opfern, unter demselben Namen, welche sie im Pentateuch führen. Dies erhellt aus V. 21. 22.: „ich hasse, verwerfe eure Feste, zuwider sind mir eure Schlußstage. Denn wenn ihr mir darbringt Brandopfer und eure Speisopfer, ich habe kein Gefallen daran; und auf den Dank (שֶׁלֶם) eurer fetten Lämmer (vgl. über die שְׁלָמִים Levit. 3, 1 ff., speciell über Schafe als שלמים C. 6, 11.; 7, 11 ff.) sehe ich nicht". (Die von Mehreren versuchte Beziehung dieser Verse auf die Judäer ist ganz ungereimt.) Specielle Beachtung verdient hier das וְלֹא אָרִיחַ בְּעַצְּרֹתֵיכֶם. Das עֲצֶרֶת kommt im Pentateuch vor als Bezeichnung des letzten hochfeierlichen Tages des Laubhüttenfestes Num. 29, 35.: „am achten Tage des Laubhüttenfestes soll euch eine עצרת seyn; keine Arbeit sollt ihr thun", Levit. 23, 36.: „am achten Tage soll euch eine heilige Versammlung seyn, und ihr bringet dar Feuerung dem Herrn; עצרת ist es; keine Arbeit sollt ihr thun"; ebenso von dem letzten Tage des Osterfestes Deut. 16, 8.: „Sechs Tage sollst du ungesäuertes Brot essen, und am

siebenten Tage ist (aufser dem Essen der ungesäuerten Brote, worauf sich die Festfeier während dieser Tage beschränkt) עצרת dem Herrn deinem Gotte; keine Arbeit sollst du thun". In Bezug auf die Bedeutung des עצרת wird jeder, der die Abhandlung von Iken, *de Azereth festi*, in den *dissertt. t.* 1. aufmerksam gelesen, ihm gegen die neueren Ausleger und Lexicographen beistimmen, wenn er bemerkt (p. 62.): *ab interdicto opere ratio nominis repetenda*, *cohibitio*, *scil. operis*, *quominus nempe id peragatur aut continuetur*, und die Benennung aus dem Gegensatze erklärt gegen die *dies festos intermedios*, *quoniam nempe illis quidam labor licitus erat.* Die jetzt beliebte Erklärung Festversammlung entbehrt alles sprachlichen und sachlichen Grundes. — Im Allgemeinen ersehen wir nun aus u. St., dafs die letzten Tage der beiden Feste im Reiche Israel besonders feierlich begangen wurden, und dafs man sich an ihnen aller Arbeit enthielt. Aufserdem aber findet eine specielle Beziehung statt auf die erste der angeführten Stellen des Pentateuch, wo es V. 36. von der עצרת des Laubhüttenfestes heifst: „und ihr bringet dar Brandopfer zum lieblichen Geruche für den Herrn". Die Verheissung, die in dem לְרֵיחַ נִיחֹחַ liegt, wird hier aufgehoben; mag der Herr das Brandopfer nicht mehr riechen, was die Wesenheit des עצרת bildet, so ist ihm auch diese verhafst. Wie das ולא אריח ב den Gegensatz des ריח ניחח bildet, zeigt Levit. 26, 31.: „und ich gebe eure Städte zur Wüste, und zerstöre eure Heiligthümer, und nicht will ich riechen euren lieblichen Geruch, ולא אריח בריח ניחחכם, eine Stelle aus deren Combination mit Num. 29, 36. die unsrige geflossen. — Überhaupt wird nirgends Israel wegen der Verletzung des äufseren Gottesdienstes ein Vorwurf gemacht. Nach C. 8, 5. wurde das Fest des Neumondes durch Enthaltung von allen Geschäften geheiligt, ebenso der Sabbath. Die Wucherer wünschen, dafs diese Tage, an welchen aller Verkehr suspendirt war, erst vorbei seyen. An ihnen ihrer Begierde nachzugehen,

dürfen

dürfen sie also nicht wagen. Sie würden dadurch mit der nach dem Buchstaben des Gesetzes gehandhabten Policei in Conflict kommen.

C. 6, 1.: „Wehe den Sichern in Zion und den Sorglosen auf dem Berge Samarias, den Vornehmen des Anfanges der Völker, zu denen kommt das Haus Israel". Der Weheruf betrifft die verderbten Groſsen in Judah und Israel, mit besonderer Rücksicht auf das letztere. Die eigenthümliche Bezeichnung derselben durch נְקֻבִים muſs sogleich auffallen, und daſs sie in Beziehung auf den Pentateuch stehe, muſs uns um so wahrscheinlicher seyn, da die ebenfalls sehr eigenthümliche Bezeichnung: der Anfang der Völker, unläugbar aus ihm, Num. 24, 20., entnommen ist. — Bei näherer Untersuchung bietet sich uns nun hier die Stelle Num. C. 1. dar. Dort erhalten Moses und Aharon den Befehl, Israel zu zählen, V. 4.; „Und bei euch sey je ein Mann vom Stamme, der ein Haupt von seinem Stammhause ist". Diese Stammesfürsten werden dann namentlich genannt. Darnach V. 16. 17.: „Diese waren Berufene zur Versammlung, Fürsten ihrer Stammhäuser, Häupter der Tausende Israels. Und Moses und Aharon nahmen diese Männer", אֲשֶׁר נִקְּבוּ בְּשֵׁמוֹת. Endlich V. 44.: „Dieſs sind die Gemusterten, welche Moses und Aharon musterten, und die Fürsten Israels, zwölf an der Zahl, je ein Mann von seinem Stammhause waren sie". — Das אשר נקבו בשמות hat unter allen biblischen Schriftstellern nur der Verfasser der Bücher der Chronik und des Buches Esra (vgl. über die Identität des Verfassers beider, die auch hiedurch bestätigt wird, Keil, über die Chronik, und Movers, über die Chronik, S. 11 ff.) aus dem Pentateuch in seinen Sprachgebrauch aufgenommen, und zwar also, daſs es bei ihm eine stehende Redensart bildet, vgl. 1 Chron. 12, 31. 16, 41. 2 Chron. 28, 15. 31, 19. Esr. 8, 15. Die Ausleger erklären meist: welche angegeben sind mit Namen, s. v. a. vorbenannt. Die richtige Erklärung ist aber, mit Namen genannte, s. v. a. namhafte, renommirte, wie namenlose

steht für unbedeutende. Dies erhellt aus folgenden Gründen. 1. Wird die Bedeutung vorbenannt angenommen, so läfst sich in Bezug auf den Verfasser von Chronik und Buch Esra keine Ursache der Entlehnung einer so wenig prägnanten Redensart aus dem Pentateuch und eines so stehenden Gebrauches derselben angeben. 2. Die Bedeutung vorbenannt läfst sich nicht durchführen. 1 Chron. 12, 31. müssen die Worte nach dem Zusammenhang nothwendig eine ehrenvolle Auszeichnung ausdrücken. Das אשר נקבו בשמות entspricht hier dem: „tapfere Männer, Männer von Namen in ihren Stammhäusern", V. 30. 1 Chron. 16, 41. wird das אשר נקבו בשמות als ehrendes Prädicat mit dem בְּרוּרִים, Auserlesene, verbunden. 2 Chron. 28, 15. sieht das: und es machten sich auf die Männer, אשר נקבו בשמות, zurück auf V. 12.: „und es machten sich auf Männer aus den Häuptern Ephraims". Also die namhaften Männer. Esra 8, 20. ist die Bedeutung vorbenannt ganz unpassend, da gar keine Nennung vorhergegangen. De Wette übersetzt hier das כלם נקבו בשמות durch: alle aufgezeichnet mit Namen. Aber das aufgezeichnet ist willkührlich dem genannt substituirt. Und wo denn aufgezeichnet? 3. Bei der Bedeutung vorbenannt sollte man das *Suff.* erwarten, בשמותם. Endlich 4. das נְקֻבֵי des Amos, was auch De Wette durch: die Vornehmen, übersetzen mufs, zeigt, dafs die gangbare Erklärung nicht richtig seyn kann. — Ist nun die Stelle Num. 1, 17. die einzige im ganzen A. T., wo das אשר נקבו בשמות selbstständig vorkommt, hat es ferner die Bedeutung namhafte, so liegt schon nichts näher, als das נקבי des Amos für eine blofse Abkürzung aus Num. l. c. zu nehmen. Die Beziehung auf diese Stelle wird aber um so sicherer durch die Nachweisung ihres tieferen Grundes. Der Prophet deutet darauf hin, dafs die Fürsten in den beiden Reichen die Nachfolger jener Stammesfürsten sind, welche einst mit Moses und Aharon gewürdigt wurden, die Angelegenheiten des erwählten Geschlechtes zu leiten,

und welche als hehre Vorbilder wahrhaft theokratischer Gesinnung aus einer besseren Zeit herüberleuchteten. Durch diese Beziehung trat der Gegensatz der Höhe der Bestimmung und der Niedrigkeit der Aufführung um so greller hervor. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird noch durch V. 6. bestätigt.

V. 6.: „Die da trinken Wein aus Schalen, und mit der beſsten Salbe sich salben, und um den Schaden Josephs sich nicht kümmern". Daſs hier eine tiefere Beziehung verborgen liegt, zeigt das מִזְרָק, was, so oft es vorkommt (Pentateuch sehr oft, Kön., Chron., Jer., Sach.), immer nur die heiligen Schalen bezeichnet, womit auch die Etymologie übereinstimmt, eigentlich Sprenggefäſs, so daſs die specielle Bedeutung die ursprüngliche seyn muſs. Aufschluſs gewährt uns die Vergleichung von Num. C. 7. Unter den Weihgeschenken, welche dort der theokratische Eifer der Stammfürsten darbringt, nehmen die silbernen מזרקים eine der ersten Stellen ein, vgl. V. 13. 19. 25. 31. 37. 43. 84. Die zwölf Stammfürsten schenkten zwölf מזרקים, jede 70 Sekel an Gewicht. Auf die Fürsten der Gegenwart nun geht die ganze Strafrede des Propheten. Er hatte sie schon in V. 1. mit ihrem Vorbilde in der Mosaischen Zeit verglichen. So eifrig nun, wie jene für den Gott Israels waren, ebenso eifrig sind sie für ihren Gott, ihr eignes Ich, den Bauch. In dem Gebrauche des einen Wortes also liegt ein tiefer und schwerer Inhalt verborgen, der die genaueste Bekanntschaft der Hörer und Leser mit dem Inhalte des Pentateuch voraussetzt; denn sonst war ja die Anspielung vergeblich. — Steht nun diese Beziehung fest, so wird man eine ähnliche auch in dem וְרֵאשִׁית שְׁמָנִים יִמְשָׁחוּ nicht verkennen können, um so weniger, da Num. l. c. der Aufzählung der Weihgeschenke der Stammfürsten unmittelbar die Erzählung der Salbung des Heiligthums vorangeht. Nach Exod. 30, 23. sollte die köstlichste Salbe dem heiligen Gebrauche vorbehalten bleiben. Wer sie zum profanen Gebrauche verwandte, der sollte ausgerottet werden aus seinem Volke. Was nach

jener Verordnung dem Gotte Israels geweiht seyn sollte, das weihten die Fürsten Israels ihrem Gotte, ihrem lieben Ich. — Gesichert wird diese ganze Auffassung noch durch V. 5. „wie David sinnen sie sich aus Saitenspiele". Ihr Verhältniſs zu David ist ganz gleich dem zu den Stammfürsten. Sie sind ebenso erfinderisch für ihren Gott, die Lust, wie jener für seinen Gott im Himmel.

V. 8.: „Es schwöret der Herr bei seiner Seele: es spricht der Herr, der Gott der Heerschaaren: ich verabscheue den Stolz Jakobs, גְּאוֹן יַעֲקֹב, und hasse seine Palläste". C. 8, 7.: „Es schwöret der Herr bei dem Stolze Jakobs, בגאון יעקב, nicht werde ich vergessen für immer alle ihre Thaten". Der Stolz Jakobs ist der Inbegriff aller theokratischen Herrlichkeit des Volkes; weil diese allein von dem Herrn ausgeht, so wird der Herr selbst גאון יעקב genannt. Trennt das Volk diese Herrlichkeit von dem Herrn los, nimmt es sie als sein Eigenthum in Anspruch, und macht sie zum Gegenstande eitelen Vertrauens, so wird sie von dem Herrn verabscheut und vernichtet. — Die Grundstelle ist hier Levit. 26, 19.: „und ich zerbreche euren mächtigen Stolz, אֶת־גְּאוֹן עֻזְּכֶם, und ich mache euren Himmel wie Eisen und eure Erde wie Erz". Der „mächtige Stolz" ist auch hier der Inbegriff der herrlichen Gaben, mit denen Gott sein Volk geziert, und vor allen andern Völkern ausgezeichnet hat — ganz ähnlich wie das כָּבוֹד in 1 Sam. 4, 21.: „und sie nannte seinen Namen Ikabod, indem sie sprach: hinweggeführt ist Ehre von Israel". (Gesen. in dem *thes. p.* 253. erklärt Levit. 26, 19.: *superbia vestra proterva*, *Am.* 6, 8. *fastus Jacobi.* Allein daſs die letztere Erklärung falsch ist, zeigt schon die Vergleichung von 8, 7. So kann auch die Erklärung von Levit. 26, 19. nicht richtig seyn. Die Segnungen des Himmels und der Erde bilden dort ebenso einen Bestandtheil des גאון יעקב, wie bei Amos die Palläste, die unter Gottes Segen erbaut worden.) — Ebendaselbst: „und

ich gebe preis, הִסְגַּרְתִּי, Stadt und ihre Fülle", vgl. Deuteronom. 32, 30.: יְהוָה הִסְגִּירָם.

V. 12.: „Denn ihr habt verwandelt in Gift das Recht und die Frucht der Gerechtigkeit in Wermuth", vgl. Deut. 29, 17 ff.: „dafs nicht unter euch eine Wurzel sey, treibend Gift und Wermuth. — — Nicht wird der Herr ihm verzeihen wollen; denn dann wird rauchen der Zorn des Herrn wider diesen Mann, und es ruhen auf ihm alle die Flüche, die geschrieben sind in diesem Buche", vgl. zu Hos. S. 72.

V. 13.: „Die sich freuen über Nichtiges, die da sprechen: haben wir nicht durch unsere Kraft uns Hörner erlangt?" Deut. 33, 17. heifst es grade von Joseph in dem Segen Mosis: „Hörner der Büffel sind seine Hörner, mit ihnen wird Völker er stofsen". Wie sehr dieser Ausspruch Ephraim zur Bestärkung in seiner fleischlichen Sicherheit diente, zeigt 1 Regg. 22, 21. (vgl. z. d. St.). Hier steht das: „durch unsere Kraft", dem: „durch Gottes Gnade", entgegen, was in der Grundstelle nach dem ganzen Zusammenhange zwischen den Zeilen geschrieben steht.

V. 14. bezieht sich das: מִלְּבוֹא חֲמָת auf das לְבֹא חֲמָת in Num. 34, 8. Die Strafe findet erst da ihre Gränze, wo die Gabe. Das ganze Land, was nach Num. V. 2. Israel als Erbe zufallen sollte, kommt jetzt in seiner Feinde Hand. — Das: siehe ich erwecke über euch ein Volk, ruft die Drohung Deut. 28, 49 ff. ins Gedächtnifs zurück: erheben wird der Herr über dich ein Volk, u. s. w. Jetzt, sagt der Prophet, bricht das dort angekündigte Gericht ein. Es genügte, die Anfangsworte seiner Beschreibung aufzunehmen.

Die ganze Deprecation des Propheten für sein Volk, C. 7, 1 ff., ist offenbar nachgebildet der des Moses Exod. 32, 9 — 14. Num. 14, 11 ff. vgl. dort V. 19.: „verzeihe doch, סְלַח־נָא, der Missethat dieses Volkes nach der Gröfse deiner Gnade", mit dem סלח נא in V. 2. Dann in V. 3. das נִחַם יְהוָה עַל־זֹאת mit dem: Und es gereuete den Herrn

des Bösen, das er geredet zu thun seinem Volke. (Dieselbe Construction des נחם mit על). Weit bedeutender aber ist die Übereinstimmung im Ganzen: Drohung des Gerichtes durch den Herrn, und Abwendung auf die Fürbitte des Propheten. — Werden die Originalstellen verglichen, so zeigt sich sogleich, wie falsch die Auffassung derjenigen ist, welche in V. 2—6. an schon wirklich eingetretene, statt an blos gedrohte Gerichte denken. Gottes Barmherzigkeit hat, wie einst in der Wüste, so auch jetzt, das Volk bisher mit der verdienten Strafe verschont, V. 1—6. Aber nun wird die Barmherzigkeit der Gerechtigkeit Platz machen, V. 7—9. — Zu V. 4. vgl. Deut. 32, 32.

Die Drohung an den Oberpriester Amazjah, der hier weniger als Individuum, wie als Repräsentant in Betracht kommt, in C. 7, 17.: „Dein Weib wird in der Stadt huren", ist Anwendung von Deut. 28, 30.: „Ein Weib wirst du freien, und ein anderer wird sie beschlafen".

In V. 16.: „Du sprichst, nicht sollst du weissagen über Israel, und nicht sollst du träufeln über das Haus Isaaks", steht das: und nicht sollst du träufeln, in Beziehung auf Deuter. 32, 2.: „es möge herabtriefen wie Regen meine Lehre, rieseln wie Thau meine Rede". Einzig und allein auf Grund dieser Stelle wurde das träufeln stehend in der Bedeutung des Weissagens, und in dieser Bedeutung selbst von den falschen Propheten gebraucht, vgl. außer Amos, Mich. 2, 6. 11. Ez. 21, 2. 7.

C. 8, 4. 5.: „Höret dies ihr, die ihr dem Armen nachtrachtet, und zu Grunde zu richten die Stillen im Lande, sprechend: wann wird der Neumond vorüber seyn, daß wir Korn verkaufen (וְנַשְׁבִּירָה שֶׁבֶר), und der Sabbath, daß wir Getreide aufthun (וְנִפְתְּחָה בָר)". Es ist nicht denkbar, daß die Übereinstimmung in zwei so eigenthümlichen Redensarten, wie שָׁבַר שֶׁבֶר oder הִשְׁבִּיר שֶׁבֶר und Getreide öffnen, mit Gen. 41, 56.: „Und die Hungersnoth war über das ganze Land, und Joseph öffnete alles was darinnen war, und verkaufte, וַיִּשְׁבֹּר,

den Ägyptern", vgl. V. 57. 42, 1. 36. 47, 11., eine zufällige sey. Sie meinen, daſs dies eine, der Kornhandel, sie zu würdigen Nachkommen ihres Stammvaters Joseph mache; daſs sie ihn nur in diesem einen zum Muster zu nehmen brauchen; daſs seine Liebe zu seinen Brüdern ihnen zum Vorbilde vorgestellt sey, daran denken sie nicht; nicht daran, daſs er der Erretter und Ernährer seines ganzen Geschlechtes wurde, daſs dies sein letztes Ziel, seine höchste Freude war.

Ebendaselbst: „Daſs wir das Ephah klein machen, und den Sekel groſs, und fälschen Wage des Betruges". Das Kleinmachen des Ephah geschieht mit Verletzung von Deut. 25, 14—16.: „nicht soll dir seyn in deinem Hause doppeltes Ephah, ein groſses und ein kleines. Richtiges Ephah und Gerechtigkeit soll dir seyn, auf daſs du lange lebest in dem Lande, das der Herr dein Gott dir gibt. Denn ein Gräuel des Herrn deines Gottes ist, wer dieses thut, jeder der Unrecht thut". — Die מֹאזְנֵי מִרְמָה bilden den Gegensatz zu den מֹאזְנֵי צֶדֶק. Levit. 19, 36.: „Wage der Gerechtigkeit, Steine der Gerechtigkeit, Ephah der Gerechtigkeit und Hin der Gerechtigkeit soll euch seyn, ich der Herr, euer Gott, der ich euch herausgeführt aus dem Lande Ägypten". Durch die Anspielung auf diese Stellen wurde der vermeintliche Kniff als schweres Verbrechen bezeichnet.

V. 6.: „Zu kaufen um Silber Elende, und Dürftige um ein Paar Schuhe". Hieraus erhellt, daſs die im Pentateuch um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen zugelassene und nur möglichst beschränkte Leibeigenschaft (vgl. Exod. 21, 2. Levit. 25, 39. Der dort erwähnte Fall: wenn dein Bruder verarmt und sich dir verkauft, ist ganz der hier stattfindende) auch im Reiche Israel bestand.

V. 14.: „Die da schwören bei der Verschuldung Samarias, und sprechen: so wahr dein Gott lebt Dan". Die eigenthümliche Bezeichnung des Kalbes als der Verschuldung Samarias sieht zurück auf Deut. 9, 21.: „und eure Sünde, da

ihr gemacht hattet das Kalb, nahm ich und verbrannte sie mit Feuer". Mich.: *h. e. vitulum, quem peccando in deum feceratis.* Das: und sprechen u. s. w., weist hin auf den Contrast ihres Thuns mit dem Gebote Deut. 6, 13.: „den Herrn, deinen Gott, sollst du fürchten, und ihm sollst du dienen, und in seinem Namen sollst du schwören".

C. 9. ist in der Christol. Th. 3. behandelt worden, und wir begnügen uns hier, wie bei Hos. 1—3., meist mit bloſser Verweisung. V. 3. bezieht sich auf Num. 21, 6., vgl. S. 216. Der erste Theil von V. 8. steht in zum Theil wörtlicher Beziehung auf Deut. 6, 15., vgl. S. 225. V. 12 bezieht sich auf Deut. 28, 9. 10., vgl. S. 231. Zu der ersten Hälfte von V. 13. vgl. Levit. 26, 3—5. (S. 236.), zu der zweiten Exod. 3, 8. (S. 237.).

V. 14.: „Und ich kehre zurück zu dem Gefängniſs meines Volkes Israel, und sie bauen verwüstete Städte und wohnen daselbst" u. s. w., vgl. Deut. 30, 3.: „und der Herr dein Gott kehrt zurück zu deinem Gefängniſs". Diese Stelle bildet die Grundlage aller Stellen des A. T., worin die sehr eigenthümliche Redensart שָׁב שְׁבוּת vorkommt. Hätte man dies beachtet, so würde man in der Erforschung des Sinnes dieser Grundstelle sorgfältiger gewesen seyn, und dann hätte die ganz falsche gangbare Erklärung: die Gefangenen zurückführen, gar nicht aufkommen können. Das שׁוּב steht in dieser Redensart in seiner gewöhnlichen Bedeutung zurückkehren, und hat, nach Weise der *Verba* der Bewegung, das, wozu zurückgekehrt wird, das Ziel der Rückkehr, im *Accus.* bei sich, wie auch sonst nicht selten, Exod. 4, 19. 20. Num. 10, 36. Ps. 85. 5. Jes. 52, 8. Nah. 2, 3., an welchen beiden letzteren Stellen die Bedeutung *restituit* durch bloſse Willkühr von mehreren beliebt wird. Das שְׁבוּת steht nicht etwa als *abstr. pro concr.*, sondern es bezeichnet den *statum captivitatis.* Diese Erklärung wird, so wie sie allein den Sprachgebrauch für sich hat — das שׁוּב kommt nie in transitiver Bedeutung vor — so auch

durch den Zusammenhang in Deut. l. c. unbedingt geboten: V. 1.: „Und es geschieht, wenn über dich kommen werden alle diese Worte, der Segen und der Fluch, den ich dir vorgelegt, so führst du es zurück, וַהֲשֵׁבֹתָ, zu deinem Herzen, unter allen Heiden, wohin dich der Herr dein Gott verstoſsen" (Umschreibung des שְׁבוּת, s. v. a. in seiner Gefangenschaft). V. 2.: „und du kehrest zurück zu dem Herrn, deinem Gotte" — V. 3.: „Und der Herr, dein Gott kehret zurück zu deinem Gefängniſs, und erbarmet sich dein, und er kehret zurück und sammelt dich aus allen Völkern, wohin der Herr dein Gott dich zerstreut". Folge des Zurückführens zum Herzen ist das Zurückkehren zum Herrn, Folge des Zurückkehrens zum Herrn in der Gefangenschaft, ist das Zurückkehren des Herrn zur Gefangenschaft, während er bisher vor dem Elende seines Volkes sein Angesicht verbarg, Folge des Zurückkehrens ist das Zurückführen. Blos in C. 30, 1—6. kommt das שׁוּב sechs Mal vor, darunter fünf Mal allgemein zugestanden in der Bedeutung zurückkehren; wie sollte es nun auf einmal mitteninne zurückführen bedeuten? Auch in V. 8. 9. entspricht dem Zurückkehren des Volkes zum Herrn das Zurückkehren des Herrn zu dem Volke. — An die Grundstelle schlieſsen sich die abgeleiteten, unter denen, auſser Hiob 42, 10., die unserige und die Hos. 6, 11., בְּשׁוּבִי שְׁבוּת עַמִּי, wenn ich zurückkehre zu dem Gefängniſs meines Volkes, die ältesten sind, genau an. Die transitive Bedeutung des שׁוּב wird zurückgewiesen durch Jerem. 30, 3.: siehe Tage kommen, spricht der Herr, und ich kehre zurück zu der Gefangenschaft meines Volkes Israel und Judah, und ich führe sie zurück, וַהֲשִׁבֹתִים, zu dem Lande u. s. w. Hier ist, wie im Deut., das Zurückkehren das *antecedens*, die Ursache, das Zurückführen das *consequens*, die Wirkung. Ebenso C. 29, 14.: „und ich lasse mich euch finden, spricht der Herr, und kehre zurück zu eurer Gefangenschaft, und ich sammle euch aus allen Völkern, wohin ich euch verstoſsen, und führe

euch zurück" u. s. w. Hier bilden 1. das sich finden lassen und das zurückkehren, und 2. das sammeln und das zurückführen ein Doppelpaar. Cap. 30, 18.: „und ich kehre zurück zu der Gefangenschaft der Zelte Jakobs, und erbarme mich seiner Wohnungen", zeigt 1. daſs das שוב intransitiv ist; das zurückkehren und das sich erbarmen werden hier ebenso verbunden, wie in Deut. l. c. 2. Daſs das שבות die Bedeutung des *abstracti* beibehält, und 3. daſs das „Gefangenschaft" nach und nach zu dem Begriffe des elenden Zustandes sich erweiterte. — Diese Erweiterung, wie sie sich auſserdem noch Ps. 14, 7. Hiob 42, 10. und Ez. 16, 53.: „und ich kehre zurück zu ihrer (Sodoms und Gomorrhas, deren Bewohner nicht in die Gefangenschaft weggeführt, sondern vernichtet wurden) Gefangenschaft", findet, setzt das Vorhandenseyn einer Grundstelle, wie die Deut. l. c. voraus, in der das שבות in seiner eigentlichen Bedeutung vorkam. Denn sie gilt immer einer *decurtata comparatio* gleich. Der der Form nach verschiedene Zustand wird mit dem Namen des dem Wesen nach gleichen bezeichnet. So ist das: ich werde zurückkehren zu Sodoms Gefangenschaft, s. v. a. so wie ich mich an Israel als den Barmherzigen dadurch erweisen werde, daſs ich zu seiner Gefangenschaft zurückkehre, und es zurückführe, so auch an Sodom dadurch, daſs ich mich wieder hinwende zu seinem Elende und es wieder herstelle.

Ehe wir nun aber die Resultate aufstellen, welche sich aus dem bisher nachgewiesenen engen und durchgängigen Anschlieſsen der beiden Israelitischen Propheten an den Pentateuch ergeben, müssen wir noch die vorgeblichen Widersprüche gegen den Inhalt des Pentateuch beleuchten, die sich, wie neuerlich behauptet worden, bei dem einen derselben, Amos, finden, und die Unbekanntschaft des Reiches Israel mit dem Pentateuch beweisen sollen. Daſs ihre Annahme nach der ganzen vorhergehenden Beweisführung kein günstiges Vorurtheil für sich hat, wird jeder, der nur den geringsten Grad von Unbefangenheit

besitzt, zugestehen müssen. Verdächtig werden sie auch schon durch ihre geringe Anzahl — so eifrig man auch gesucht, hat man doch bei Amos nur zwei Fälle auftreiben können, bei Hoseas gar keinen. Gelingt es uns, diese beiden Fälle zu beseitigen, so haben wir dadurch mehr gewonnen, als bloſse Abwehr. War der Pentateuch im Reiche Israel unbekannt, so müssen sich der Natur der Sache nach in den 14 Capiteln des Hoseas und den 9 Capiteln des Amos Widersprüche gegen seinen Inhalt nachweisen lassen. So erhält also unsere positive Beweisführung durch die negative eine wesentliche Ergänzung. Auf der einen Seite eine Menge der speciellsten und wörtlichsten Beziehungen, auf der andern Seite kein Widerspruch. So zieht sich das Netz fester und fester über den Gegnern zusammen, und wenn wir auch weiter nichts erreichen, so doch so viel, daſs sie Schmerz empfinden über die in ihren dogmatischen Ansichten begründete Nöthigung, der klaren Wahrheit zu widersprechen.

Über den ersten von v. Bohlen, Einl. S. 152 ff. aufgestellten Widerspruch („Stellen, wie Jes. 1, 11 ff. Am. 5, 21. Mich. 6, 6., machen das ganze Gerüste des priesterlichen Dienstes wankend") brauchen wir nicht viele Worte zu verlieren. Es heiſst bei Amos l. c. ausdrücklich: „ich hasse und verachte eure Feste, und mag nicht eure Schluſstage". Nicht der Cultus an sich wird also verworfen, sondern der Cultus bestimmter Individuen, als bloſses φάντασμα des im Gesetze gebotenen, vgl. die ausführlichen Erörterungen über alle betr. Stellen in der Anzeige von Umbreits Erbauung aus dem Psalter, Ev. K. Z. 1835. Sept. Will man, so ohne weiteres zufahrend, was gegen den Cultus *in concreto* gesagt wird, auf den Cultus überhaupt beziehen, so muſs man doch auch so consequent seyn, Spuren dieser erleuchteten, d. h. naturalistischen, Denkungsart schon im Pentateuch selbst zu finden, vgl. z. B. Levit. 26, 31.: „nicht mag ich euren „„lieblichen Geruch"". — Noch ein *argumentum ad hominem*. Ebenso starke

Äufserungen finden sich bei Jeremias, z. B. C. 6, 20. 7, 4 ff. Und doch soll Jeremias nach S. 166. selbst den Pentateuch mit fabricirt und untergeschoben haben. Kann nun bei Jeremias in diesen Äufserungen kein Widerspruch gegen den Pentateuch liegen, warum soll denn bei Amos?

Mehr zieht ein zweiter vorgeblicher Widerspruch unsere Aufmerksamkeit auf sich, den Vatke l. c. p. 190 ff., vgl. 246. 456. 685. besonders urgirt und ihn zu einer Hauptstütze seiner Argumentation für die stufenweise Entwickelung der reinen Jehovahverehrung aus dem Naturdienste, die sehr späte schriftliche Abfassung des Pentateuch, und dafür, dafs er im Reiche Israel ganz unbekannt gewesen, gemacht hat. Amos lasse in Cap. 5, 25. 26. den Jehovah zum Volke sagen: „Habt ihr Schlachtopfer und Gaben mir dargebracht in der Wüste vierzig Jahre, Haus Israel? Ihr truget die Hütte eures Königes, und Kijun euer Götterbild, den Stern eures Gottes, den ihr euch gemacht". Unter dem Kijun sey gewifs (!) der Planet Saturn zu verstehen, dem auch die alten Araber am siebenten Tage Opfer darbrachten, und der auch sonst in Sabäischen Religionen als furchtbare Macht erscheine, vgl. Gesen. zu Jesaias II, 343. Unter den vom Propheten erwähnten Schlachtopfern könne man daher an Thier- und Menschenopfer denken, welche letztere auch Ezechiel den Israeliten während des Zuges durch die Wüste vorwerfe. — Der Saturndienst erscheine als allgemein verbreitet unter den Israeliten; die Worte setzen voraus, dafs man dem Jehovah überhaupt keine Opfer dargebracht, dafs aber der Cultus des Saturn geherrscht habe; ja diese Sache werde als ein bekannter Umstand erwähnt; die Tradition davon mufste daher wenigstens der Mosaischen Sage des Pentateuch, die ihr gradezu widerspricht, parallel laufen, ja noch weiter verbreitet seyn als sie. — Amos dehne die Verehrung des Saturn über die ganze Periode des Zuges durch die Wüste aus; als ihren König haben die Israeliten den Saturn schon in die Wüste mitgenommen; das stehe im Widerspruch

mit den Nachrichten des Pentateuch von den Patriarchen und ihrer reinen Gotteserkenntnifs. Hier trete uns das Volk bei seiner ersten Erscheinung im Naturdienst befangen entgegen.

Es kommt hier vor allem darauf an, den Sinn der Stelle richtig zu bestimmen. Wir übersetzen: „Habt ihr Schlachtopfer und Speisopfer mir dargebracht in der Wüste 40 Jahre, ihr vom Hause Israel? Und ihr truget (Vitringa richtig: *non obtulistis mihi sacrificia; imo tantum abest, ut contra portaveritis etc.*) das Zelt eures Königes und das Gestell eurer Bilder, den Stern eures Gottes, den ihr euch gemacht".

Der Zusammenhang ist folgender: der Prophet ruft in V. 18—20. Wehe aus über die, welche der Verkündigung des Herannahens der göttlichen Gerichte spotten. Er entreifst ihnen in V. 21—24. die Stütze ihrer falschen Sicherheit, das Vertrauen auf die gottesdienstlichen Werke, die Feste und Festversammlungen, die Brandopfer, die Speisopfer, die Dankopfer, das Absingen heiliger Gesänge. Alles dies könne den Lauf des göttlichen Gerichtes nicht aufhalten. Es sey, sagt er in V. 25. 26. ebenso wenig ein wahrer Gottesdienst zu nennen, wie die offenbare Abgötterei in der Wüste. Darum (V. 27.) wie dort das äufserlich abgöttische Volk das heilige Land nicht betrat, so werde jetzt das innerlich abgöttische aus dem heiligen Lande herausgeworfen werden.

Wird dieser Zusammenhang ins Auge gefafst, so zeigt sich sogleich die Nichtigkeit des angeblichen Gegensatzes gegen die Nachrichten des Pentateuch von den Patriarchen, der Behauptung, der Prophet betrachte den Götzendienst als die ursprüngliche Religion Israels. Strafe setzt vorhergegangene Mittheilung der Wahrheit und Erkenntnifs derselben voraus; die Ausschliefsung von dem heiligen Lande, dessen Besitz die Treue gewährt haben würde, hat den Abfall des Volkes von dem wahren Gotte zu ihrer Voraussetzung. So erscheint also hier die Verehrung des wahren Gottes als das *prius*, der Götzendienst als das *posterius*. — Aus demselben Grunde können auch

die 40 Jahre nur als runde Zeitbestimmung genommen werden. Die nachfolgende Ausschliefsung um des Abfalls willen setzt voraus, dafs im Anfang der vierzig Jahre das Volk dem Dienste des Herrn ergeben war. Diese Auffassung der vierzig Jahre als runder Zahl hat aber um so weniger etwas gegen sich, da sie grade so auch im Pent. selbst vorkommen, Num. 14, 33. 34.: „Und eure Söhne sollen weiden in der Wüste 40 Jahre und tragen eure Hurerei bis eure Leiber aufgerieben sind in der Wüste. Nach der Zahl der Tage, da ihr das Land durchwandert habt, 40 Tage, Jahr für Tag, sollt ihr tragen eure Missethat 40 Jahre". Hier wird von 40 Jahren geredet, und doch waren zu der Zeit, als das Urtheil über Israel erging, 1½ Jahr schon verflossen. Ebenso rund kommen die vierzig Jahre auch Jos. 5, 6. vor. Der Prophet konnte aber um so eher von 40 Jahren reden, da der **Keim** des Abfalls in der grofsen Masse auch da schon vorhanden war, als sie äufserlich noch in der Treue gegen den Gott Israels beharrte.

Mit welchem Rechte fafst man das כִּיּוּן als *Nom. propr.* und als Bezeichnung des Saturn? Wie der Zusammenhang dieser Erklärung widerstreitet, darauf hat schon Ch. B. Michaelis aufmerksam gemacht: *repugnat sequens* צַלְמֵיכֶם, *cui cum praecedenti singulari* כִּיּוּן *haud convenit. Unde colligimus* 1. *appellativum esse*, 2. *constructum. Videlicet eodem modo se habet ad* צלמיכם *ac* סִכּוּת *et* כּוֹכַב *ad constructa sua. Tabernaculum regis vestri, et — — imaginum vestrarum, stellam dei vestri.* Dieser Grund ist schon entscheidend; käme das כִּיּוּן auch sonst als Name des Saturn vor, so müfste dies Zusammentreffen doch für ein zufälliges gehalten werden. Wie steht es aber mit den Beweisen für כיון als Namen des Saturn? So elend, dafs man diejenigen bedauern mufs, die, nachdem ihnen die Lage der Sache klar vorgelegt worden, ihnen irgend Kraft beilegen. Man hat sich 1. auf die LXX. berufen, welche das כיון durch Ῥαιφάν oder Ῥεμφάν wiedergeben, was Name des Saturn seyn, und beweisen soll,

dafs die Alexandriner eine Tradition vorfanden, wonach כיון den Saturn bedeutete. Am wohlfeilsten entledigt man sich dieser Auctorität, wenn man mit Chr. B. Michaelis behauptet, das Ῥαιφάν entspreche nicht dem כיון, sondern die Alexandriner haben es als Interpretament in den Text eingeschoben. Allein man sieht kaum ein, wie Rosenmüller diese Behauptung wörtlich ausschreiben, Winer, *lex. p.* 467., im Vertrauen auf diese vermeintliche Entdeckung Rosenmüllers, der so oft erndtete, wo ein Anderer gesät, Unkraut nicht weniger als Waizen, alle Hypothesen, welche die Correspondenz des Kijun und des Raiphan zur Grundlage haben, für verunglückt erklären konnte. Die Vermuthung ist so grundlos, wie nur eine seyn kann. Sie setzt voraus, dafs die LXX. immer die Worte dem Hebräischen Texte zugezählt, in der Manier des Aquila gearbeitet haben. Wie sollten sie darauf kommen, ohne weitere Veranlassung das Ῥαιφάν *de suo* hinzuzufügen? Da sie das כיון als *nom. propr.* nahmen, so konnten sie sich in das צלמיכם nicht finden. Sie trennten und verbanden nun ohne weiteres die Worte, wie es ihnen gutdünkte, wie gewöhnlich in der Verlegenheit, ohne damit Anspruch auf Änderung der Lesart zu machen. Sie übersetzten, als ob geschrieben stände: וְאֵת כּוֹכַב כִּיּוּן אֱלֹהֵיכֶם , צַלְמֵיכֶם אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם לָכֶם׃ *καὶ ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολοχ, καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ῥαιφάν, τοὺς τύπους οὓς ἐποιήσατε ἑαυτοῖς.* — Allein der Beweis verliert auf andere Weise seine Kraft. Schon Drusius zu Act. 7, 43. bemerkt: *In textu Hebr. est* כיון, *quod olim, cum apices abessent, legi poterat Chevan, inde Revan et Rephan et cum epenthesi Remphan. De facili autem* ר *et* כ *commutatnr et contra.* Dieselbe Ansicht von der Entstehung des Raiphan oder Remphan aus einem blofsen Versehen der Alexandriner trägt auch Vitringa vor, in d. Abh. *illustr. sensus l. Am.* 5, 25. 26. in d. *Obss. ss.* 1. *p.* 241 *ff.*, wo er in §. 9., nach dem Vorgange von Glasius *l. IV. tract.* 3., Beispiele von Verwechselung des

כ und des ר bei den LXX. gibt. Diese Ansicht könnte nur auf eine Weise gründlich widerlegt werden, durch die Nachweisung nämlich, dafs das Ῥαιφάν oder Ῥεμφάν auch sonst, von der Alex. Version an d. St. unabhängig, als Name einer Gottheit vorkomme. Kann diese nicht geliefert werden, so bleibt sie feststehen. Ältere Gelehrte nun beriefen sich mit grofser Zuversicht auf ein von Kircher mitgetheiltes Koptisches Planetenverzeichnifs, worin das Remphan als Name des Saturn vorkomme; allein schon Vitringa l. c. p. 250. meinte, darauf sey nicht viel zu geben, und Jablonsky in der Schrift: *Remphah Aegyptiorum deus*, wiederabgedruckt in den *opusc. t. II.*, deckte p. 30 ff. so gründlich auf, was es mit diesem *Planetarum Aegyptiacorum catalogus* für eine Bewandnifs hat, dafs man kaum begreift, wie J. D. Michaelis in den *supplem. p.* 1225 *ff.* es wagen konnte, ihm widersprechend, die ältere Behauptung, dafs Ῥηφάν der von der St. des Amos unabhängige Name des Saturn bei den Kopten sey, zu wiederholen. Jablonsky sucht nun freilich der Ansicht, der er ihre einzige Stütze geraubt, neue Stützen zu geben. Allein so künstlich auch der Mangel an eigentlichen Beweisen für die Behauptung, dafs Remphah ein ursprünglicher Ägyptischer Gottesname gewesen, verdeckt wird, so ist es doch klar, dafs alles auf blofse Etymologien herauskommt, auf die gar nichts zu geben ist, vgl. dagegen Mich. l. c. p. 1228 sqq. Schon das spricht gegen ihn, dafs er seinen Etymologieen zu Liebe behaupten ten mufs (p. 42.), die ursprüngliche Lesart sey Ῥεμφά oder Ῥομφά, während doch die Lesart Ῥαιφάν bei weitem das stärkste Gewicht der äufseren Auctoritäten für sich hat, aufser ihr die Lesart Ῥηφάν handschriftlich bestätigt ist, die Formen Ῥεμφάν und Ῥεμφά nur als spätere Entartungen in Act. l. c. vorkommen. Keiner unter den classischen Schriftstellern weifs etwas von einem Ägyptischen Gotte des Namens. So ist also die gelehrte Abhandlung ihrem Hauptzwecke nach als durchaus verfehlt zu betrachten; sie dient nur dazu, die Ansicht,

welche

welche sie bekämpft, dafs das Ῥαιφάν durch ein blofses Versehen aus dem כיון entstanden, zu bestätigen. Ist aber diese Ansicht die richtige, so steht zugleich fest, dafs die LXX. von einer Tradition, dafs כיון Saturn sey, nichts vernommen haben konnten. Man beruft sich 2. mit grofser Zuversicht auf das Arabische, wo das كيوان, Kevan, Name des Saturn sey. Man hätte auch hier die Besonnenheit Vitringas sich wohl in etwas zum Muster nehmen können, welcher l. c. p. 251 ff. bemerkt, dafs Kevan bei Arabern und Persern den Saturn bezeichne, werde zwar von Abenesra und Dav. Kimchi behauptet, darauf sey aber nicht viel zu geben — und das um so mehr, da die Beweise für Kevan, als Arabischen Namen des Saturn, seit der Zeit gar keinen Zuwachs erhalten haben. Kein einheimischer Schriftsteller weifs von einem solchen Namen etwas; als der Arabische Name des Saturn kommt bei ihnen durchgängig زحل, Zichhel, vor, vgl. Ideler, Unters. über die Bed. der Sternnamen p. 316. Aufschlufs darüber, wie Kimchi und Abenesra dazu kamen, zu behaupten, dafs Kevan bei Arabern und Persern der Name des Saturn sey, gibt uns der Kamus, wo das كيوان erklärt wird durch: *vir rigidus et austerus, ad quem accessus quasi est prohibitus ob morositatem et morum difficultatem, cujusmodi apud ethnicos depingitur Saturnus.* Stiefsen sie irgendwo auf eine solche Glosse, so konnte der Eifer, etwas für die Erläuterung des dunkeln כיון zu gewinnen, sie leicht verleiten, zu übersehen, dafs Saturn nur als Beispiel eines *vir rigidus et austerus* angeführt wurde. Man beruft sich 3. auf das Zabische. Dort soll nach Norberg, *Onom. p.* 76., von dem Gesen. zu Jes. II. S. 343. diese Angabe, wie auch die übrigen sprachlichen Belege für כיון als Saturn entlehnt hat, das כיון den *Saturnus septemstellaris* bedeuten. Vergleicht man aber die einzige Stelle, wo das Wort vorkommt, *t.* 1. *p.* 54. *l.* 5. des *Cod. Nasar.*, so zeigt sich, dafs dieselbe ebenso wenig das כיון als ursprüngliche Orientalische Benennung des Saturn

verbürgen kann, wie das Koptische Verzeichniſs die Ursprünglichkeit des Ägyptischen Remphan. Hier wie dort ist eine Reihe von Namen ohne Wahl zusammengerafft. Neben Kiun stehen Nebo, Bel, Nerig = Nergal. Sind nun diese offenbar aus der Schrift entnommen, so wird man wohl auch nicht läugnen können, daſs das כיון aus derselben Quelle, und zwar aus unserer Stelle geflossen ist. Die Stelle beweist also weiter nichts, als daſs schon die Zabier das כיון hier als *Nom. propr.* auffaſsten. Wollte man aber darauf etwas geben, so müſste man auch das סכּוּת in unserer Stelle zum *Nom. propr.* machen, weil schon der Chaldäische Paraphrast, Kimchi, Sal. B. Melech u. a. Jüdische Ausleger es für das *Nom. propr.* eines Idols gehalten haben. — Steht es nun fest, daſs das כיון *Appell.* ist, weil 1. der Zusammenhang ein solches verlangt, und 2. der Behauptung, daſs es *Nom. propr.* sey, jede Art von sprachlicher Begründung abgeht, so entsteht die Frage nach seiner Bedeutung. Auf die Bedeutung Grundlage, Gestell, führt uns hier die Vergleichung des כֵּן, das in dieser Bedeutung Exod. 30, 18. 28. 31, 9. Levit. 8, 11. vorkommt, so wie des מְכוֹנָה. Diese Bedeutung ist dem Zusammenhange ganz angemessen. Im vorigen Gliede hieſs es: „und ihr truget das Zelt eures Königes". Diese Worte erhalten ihre Erläuterung aus dem Ägyptischen Alterthume. Ναός, bemerkt Drumann, über die Inschrift von Rosette, p. 211., eine kleine, in der Regel vergoldete, mit Blumen und auf andere Art verzierte Capelle, bestimmt, bei Aufzügen ein kleines Götterbild aufzunehmen, und mit ihm umhergetragen oder gefahren zu werden. Man findet als Benennung oder Erklärung auch *ναΐσκος*, *κίστη*, *κιβώτιον*, *παστός*, *παστοφόριον*, *οἴκημα*. — Diese Capellen von geringem Umfange, unterschieden von der Capelle, *σηκός*, als dem innersten Theile des Tempelgebäudes, wurden an Stangen getragen. Über die Träger die Pastophoren, auch *ἱεραφόροι*, *sacrorum geruli*, vgl. ebendas. S. 226. Das Gestell, welches die Capelle bei den Aufzügen trug, hieſs *παστοφόριον*, vergl.

S. 212. Manchmal führt diesen Namen auch die ganze Capelle, so daſs παστοφόριον mit παστός gleichbedeutend ist. Wie trefflich nun das: und das Gestell eurer Bilder, zu dem: das Zelt eures Königes, paſst, sieht jeder gleich ein.

Führen uns diese Züge speciell auf den Ägyptischen Ursprung der hier erwähnten Abgötterei, so ist in dem übrigen nichts enthalten, was irgend demselben widerspräche. Denn daſs das מַלְכְּכֶם willkührlich von Mehreren auf den Moloch bezogen wird, liegt am Tage. Nur das Allgemeine liegt in unserer Stelle, daſs die Israeliten sich im Allgemeinen einem Sabäischen Cultus hingegeben — wie Stephanus aus ihr beweist, daſs sie der στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ gedient haben — und zwar speciell der Verehrung des Himmelsköniges, der Sonne, den sie ihrem wahren Könige Jehovah substituirten. Daſs aber der Gestirndienst bei den Ägyptern tiefgewurzelt war, daſs sie namentlich die Sonne als Himmelskönig, den Mond als Himmelskönigin bezeichneten, ist bekannt. Jablonsky, in dem *Panth. l. II. c.* 1. 2. und in dem *Remphah p.* 51 *ff.* liefert dafür reichliche Beweise *). So sagt Plut. *de Is. et Osir.*: τὸν γὰρ βασιλέα καὶ κύριον Ὄσιριν ὀφθαλμῷ καὶ σκήπτρῳ γράφουσιν. Apulejus *l. XI. p.* 272.: *deus deûm magnorum potior et majorum summus, et summorum maximus et maximorum regnator, Osiris.* Und die Griechische Inschrift eines *Obeliscus* lautet: ἥλιος, θεὸς μέγας, δεσπότης οὐρανοῦ.

*) Vgl. auch dessen Schrift, *de terra Gosen, opusc. t. II. p.* 211 *ff.*, wo nachgewiesen wird, daſs Phre, die Sonne, bei den Ägyptern schon zu Josephs Zeit verehrt wurde; Rosellini, *Monumenti dell' Egitto*, 1, 1. *p.* 116 *ff.*, welcher zeigt, daſs Pharao, Phre, den Sonnengott bezeichnet, als dessen Incarnation und Abbild der irdische König betrachtet wurde, der Name des Priesters von On, Potiphera, Gen. 41, 45. — ein Name, der sich sehr häufig auf Ägyptischen Denkmälern findet — denjenigen, welcher der Sonne angehört; Brown, *Aperçu sur les Hieroglyphes, trad. de l'angl.* Paris. 1827. S. 58., u. A.

So erhalten wir also in Bezug auf den Sinn unserer Stelle folgendes Resultat. Die grofse Masse des Volkes (dafs man nur an diese zu denken hat, zeigen Stellen wie Jes. 43, 23.: „nicht hast du mir dargebracht die Schafe deiner Brandopfer, und nicht hast du mich geehrt durch deine Opfer", wo das scheinbar ganz allgemein Ausgesprochene durch die Natur der Sache eine Beschränkung erleidet) habe die längste Zeit des Zuges durch die Wüste hindurch, die Verehrung des Herrn durch Opfer unterlassen, und an die Stelle Jehovahs, des Gottes der Heerschaaren, einen erborgten Himmelskönig gesetzt, den es, nebst dem übrigen Heere des Himmels, mit erborgtem Cultus verehrt habe.

Sehen wir nun zu, wie dieser wirkliche Inhalt der Stelle sich zu dem Inhalte des Pentateuch verhält, so zeigt sich sogleich, dafs von einem Widerspruche nicht die Rede seyn kann, wie denn ein solcher schon deshalb nicht denkbar ist, weil Ezechiel, der doch sicher den Pentateuch hatte, und überall sich aufs engste an ihn anschliefst, dieselben Verbrechen als während des Zuges durch die Wüste begangen, noch ausführlicher und stärker den Israeliten vorwirft. Die Prämissen zu den Angaben des Amos, wie des Ezechiel, sind im Pentateuch vollständig enthalten. *Quid igitur?* — bemerkt Vitringa *l. c. p.* 262. — *An absonum est, imo an non necesse est cogitare, populum maxime stupidum et rebellem, qui brevi adeo temporis spatio, cujus historiam libris suis complexus est Moses, toties iram dei provocavit gravissimis peccatis, bis ad externae idololatriae crimen turpissime prolapsus fuit, ceteris illis annis similibus se contaminasse sceleribus?* Moses sagt Deut. 29, 3. von den ganzen 40 Jahren: „Und nicht gab der Herr euch ein Herz zu erkennen, und Augen zum sehen, und Ohren zum hören bis auf diesen Tag". Von dieser Disposition des Volkes war der Götzendienst, und namentlich die Rückkehr zu der Ägyptischen Abgötterei, eine nothwendige Folge. So wie es jetzt kein Drittes gibt zwischen

lebendigem Glauben an Gott in Christo und Indifferenz oder Hafs gegen das Göttliche, so gab es damals kein Drittes zwischen lebendigem Glauben an den Gott Israels und Abgötterei, so dafs, wo der erstere fehlte, die letztere sich nothwendig einstellte. Die Abgötterei war damals der gesunde Menschenverstand, der Zeitgeist, der *status purorum naturalium*, über den Jeder nur durch göttliche Wirkung erhoben werden konnte, dem er wieder anheim fiel, sobald diese Wirkung sich ihm entzog, weil er sich ihr. — War nun aber schon im Anfange des Zuges durch die Wüste der schwache Glaube der Israeliten nicht im Stande, ihrer Neigung zur Abgötterei das Gegengewicht zu halten, suchten sie in der Verfertigung des goldnen Kalbes eine Vermittlung zwischen wahrer und falscher Religion, wie läfst es sich da anders denken, als dafs sie in der Zeit nach Ankündigung des göttlichen Beschlusses der Verwerfung sich ganz und gar den Zügel schiefsen liefsen, dafs sie, was der Herr ihnen versagte, mit um so angestrengterem Eifer bei den Götzen suchten? Nichts ist mehr geeignet, uns die Wirkung, welche die göttliche Strafe immer da haben mufs, wo sie mit Unbufsfertigkeit zusammentrifft, zu veranschaulichen, als Jerem. C. 44. Das unter gleichem Gericht, wie damals Israel in der Wüste, seufzende Volk antwortet dem Jeremias, der ihm seine Theilnahme an Ägyptischem Götzendienste vorwirft: „Nach dem Worte, das du im Namen des Herrn uns sagst, wollen wir dir nicht gehorchen; sondern wir wollen thun nach dem Worte, das aus unserem Munde geht, und wollen der Königin des Himmels räuchern, und derselbigen Trankopfer thun, wie wir und unsere Väter, unsere Könige und unsere Fürsten gethan haben in den Städten Judah und auf den Gassen zu Jerusalem. Da hatten wir auch Brot genug und ging uns wohl und sahen kein Unglück. Seit der Zeit aber wir haben abgelassen der Königin des Himmels zu räuchern und Trankopfer zu opfern, haben wir allen Mangel gelitten, und sind durchs Schwert und Hunger umge-

kommen". Wer die Ursache seiner Leiden nicht in sich sucht, der sucht sie in Gott, zweifelt an seiner Allmacht und seiner Gnade. Und dieser Zweifel hatte bei Israel die Zukehr zu den Götzen zu seiner nothwendigen Folge, wie jetzt die Zukehr zu sich selbst und zu der Welt.

Steht es nun fest, daſs die Angaben des Amos und des Ezechiel, weit entfernt, dem Pentateuch zu widersprechen, nur die nothwendigen Consequenzen aus den in ihm enthaltenen Voraussetzungen enthalten, so dürften wir uns nicht wundern, wenn wir uns begnügen müſsten, dies nachgewiesen zu haben, ohne für diese Angaben eine directe und ausdrückliche Bestätigung aus dem Pentateuch beibringen zu können. Man beachte doch, daſs der Pentateuch die Geschichte Israels nur insofern erzählt, als es das Volk Gottes war. Davon war die groſse Lücke zwischen dem zweiten und dem vierzigsten Jahre des Zuges durch die Wüste eine nothwendige Folge. Das fernere Thun und Treiben jener verworfenen, dem Aussterben bestimmten Generation — die Äuſserungen ihres Unglaubens und ihres Aberglaubens — war nicht mehr Object der heiligen Geschichte. Eine absichtliche und ausführliche Darstellung der Vorgänge, auf welche Amos und Ezechiel sich beziehen, dürfen wir also von vorn herein nicht erwarten. Im beſsten Falle dürfen wir nur hoffen, eine beiläufige Notiz zu unserem Zwecke gebrauchen zu können.

Eine solche Notiz finden wir aber wirklich in Lev. 17, 7. Diese Stelle, richtig ausgelegt, stimmt mit der richtig ausgelegten Stelle des Amos auf überraschende Weise überein, so daſs auch die letzte Bedenklichkeit schwindet, und der zuversichtliche Gegner beschämt abtreten muſs. In Levit. C. 17. wird geboten, Jeder, der ein Opferthier schlachte, solle es zum Bundeszelte bringen, damit es dort dem Herrn dargebracht werde; sonst sey dieser Mann ausgerottet aus seinem Volke. Den Opfern im Bundeszelte stehen in V. 5. entgegen „ihre Opfer, die sie opfern auf dem Felde". Und was es mit diesen Opfern auf dem Felde für eine Bewandniſs hatte, das er-

sehen wir näher aus V. 7.: „und nicht sollen sie ferner opfern ihre Opfer den Seirim, denen sie nachhuren".

Das שְׂעִירִים kann hier nur Böcke bedeuten. Der Gegensatz aber, der zwischen einem Bocke und einem Gotte statt findet, war in der Ägyptischen Religion, und nur in ihr ausgeglichen. Καλέεται δὲ ὅ τε τράγος καὶ ὁ Πὰν αἰγυπτιστὶ, Μένδης, sagt Herodot l. II. C. 46., und ihm folgen fast alle Griechen. Solches Zeugnifs, was durch unsere Stelle bestätigt wird, ebenso wie es ihr zur Aufhellung dient, vermag, was Jablonsky dagegen anführt, *Panth. t.* 1. *p.* 273., wie es scheint, nur um für sein Lieblingsgeschäft, das Etymologisiren, freien Spielraum zu erhalten, nicht zu entkräften. Hiefs der Bock bei den Ägyptern Mendes, so konnte auch Mendes Bock heifsen. Das eine wie das andere erklärt sich aus dem pantheistischen Elemente in der Äyptischen Weltanschauung. Der Bock war nicht blofses Symbol des Mendes, dem die Griechen, von der sonstigen grofsen Verschiedenheit absehend, wegen der Bocksgestalt und der Wollust, den Pan substituirten, sondern Erscheinungsform, Incarnation desselben, und wurde daher heilig gehalten, und genofs göttlicher Ehre. — Der Dienst dieses Bocksgottes oder Gottbockes nun war bei den Ägyptern uralt, vgl. Creuzer Th. 3. S. 325. Er genofs bei ihnen sehr hoher Ehre; er gehörte zu den acht Hauptgöttern, vgl. Herodot II, 46.: τὸν Πᾶνα τῶν ὀκτὼ θεῶν λογίζονται εἶναι οἱ Μενδήσιοι· τοὺς δὲ ὀκτὼ θεοὺς τούτους, προτέρους τῶν δυώδεκα θεῶν φασι γενέσθαι (vgl. über die Bezeichnung der innerlichen Priorität durch die zeitliche, Creuzer Th. 1. S. 292.). Dann C. 145.: παρ' Αἰγυπτίοισι Πὰν ἀρχαιότατος καὶ τῶν ὀκτὼ τῶν πρώτων λεγομένων θεῶν. Ja er behauptete selbst unter den ersten acht Göttern einen Vorrang. Nach Diodor. *Sic.* B. I. p. 16. stand er bei den Ägyptern in dem höchsten Ansehen, und nach p. 78. wurden die Priester, welche das Priesterthum von ihren Vätern ererbten, diesem Gotte zuerst unter allen geweiht (τοὺς ἱερεῖς τοὺς παραλαβόντας πατρικὰς ἱερω-

σύνας κατ' Αἴγυπτον τούτῳ τῷ ϑεῷ πρῶτον μυεῖσϑαι). Die Verehrung erstreckte sich über ganz Ägypten, obgleich der Hauptsitz derselben der Mendesische νόμος in Niederägypten war, in dessen Hauptstadt Thmuis dem Mendes ein prachtvoller und berühmter Tempel errichtet war, dessen Reste noch jetzt übrig sind. — So haben wir also hier den König des Amos. Zur volleren Übereinstimmung gehört aber noch die Nachweisung, daſs in der Vorstellung von Mendes und in dem Cultus desselben ein sabäisches Element war. Sonst findet sich für das: den Stern eures Gottes, keine Analogie. In Bezug auf diesen Punkt können wir aber auf Jablonsky l. c. p. 287 ff. und auf Creuzer Th. 3. S. 236. verweisen. Mendes war zunächst Personification des männlichen Principes in der Natur, der thätigen und befruchtenden Kraft; daher, daſs ihm der Bock heilig war, und daſs diesem sich die Weiber preisgaben. Weil man aber als den Hauptträger des thätigen, befruchtenden Naturprincipes die Sonne betrachtete, so wurde Mendes zugleich zum Sonnengott, war der Sonnengott nach einer gewissen besonders wichtigen Beziehung. Vgl. über die Sitte der Ägypter die Äuſserungen eines Grundwesens in besondere Personen zu zerlegen, und dann wieder zu einem Begriffe zu verbinden, Creuzer Th. 1. S. 295. So, als Sonnengott, erscheint der Ägyptische Pan in einem Bildwerke, das ihm in der Stadt Panopolis geweiht war, beschrieben von Stephanus *Byz. s. v.* Πανὸς πόλις, vgl. Jablonsky S. 291 ff., Creuzer Th. 3. S. 236. In der Hand trägt er die Peitsche, als Symbol der Herrschaft. — Nun bedürfen wir noch für den Plur.: eure Bilder, welcher zeigt, daſs die Israeliten nicht bei der Verehrung des Himmelsköniges allein stehen blieben, einer Analogie. Diese gewährt uns der Plur. שְׂעִירִים. Dieser ist ebenso aufzufassen, wie das Baalim in 1 Regg. 18, 18., wo Elias zu Ahab spricht: „ihr habt verlassen die Gebote des Herrn, und du bist gewandelt hinter den Baalim". Nach C. 16, 31—33. hatte er dem Baal und der Astarte Heiligthümer gebaut und ihnen ge-

dient; auch in C. 18, 19. ist von dem Baal die Rede und der Astarte; so daſs also das Baalim s. v. seyn muſs, als Baal und seine Genossen, ebenso das Seirim s. v. a. der Bocksgott und andere seines Gelichters. — Übrigens wird auch 2 Chron. 11. 15. der Israelitische Cultus mit dem Dienste der שְׂעִירִים in der Wüste parallelisirt.

Auſser dieser Haupststelle des Pentateuch sind noch einige andere zu vergleichen. So Deut. 12, 8., wo es nach der Verordnung, daſs das Volk nach seiner Ankunft im Lande Canaan alle Opfer am Orte des Heiligthums darbringen solle, heiſst: nicht sollt ihr thun nach allem, was wir hier jetzt thun, wo jeder thut, was ihm gut dünkt. Diese Worte deuten darauf hin, daſs während des Zuges durch die Wüste eine Auflösung des religiösen Zustandes statt fand, deren Aufhebung auſserhalb der Gränzen der Gegenwart lag. Vergleichen wir Levit. 17., so zeigt sich der enge Zusammenhang, der zwischen Willkühr in Bezug auf den Ort der Gottesverehrung und Abgötterei statt fand, so daſs die Worte nicht blos auf das erstere bezogen werden können. Dann Deut. 4, 19., wo Moses Israel vor dem Dienste von Sonne, Mond und Sternen, dem ganzen Heere des Himmels also warnt, daſs man wohl sieht, er hatte zu dieser Warnung in der Gegenwart hinreichende Veranlassung.

An diesem Beispiele zeigt sich recht deutlich, was dabei herauskommt, wenn man das: wir sind von gestern, zu buchstäblich nimmt, wenn man sich, in dem Aberglauben an die ungeheuren wissenschaftlichen Fortschritte der letzten Jahre, nicht die Mühe nimmt, in seinen Studien über das letzte Decennium herauszugehen, oder höchstens noch das vorletzte hinzunimmt, wenn man alles bei Seite liegen läſst, was die frühere gründliche Zeit Tüchtiges geleistet. Dies Verfahren, wie es sich in dem Vatkeschen Werke durchgängig kund gibt, muſs nothwendig die Wissenschaft in ihren ersten Kindheitszustand zurückführen, wo man nach jedem Scheine griff, und

wo Alles auf ein bloſses Rathen herauskam, und alles Prunken mit Wissenschaftlichkeit wird vor diesem traurigen Erfolge, der sich leider in fast allen Schriften derselben Schule und in so vielen andern zu Tage legt, nicht bewahren.

Wir haben uns jetzt den Weg gebahnt, so daſs wir die Resultate aus unserer bisherigen Beweisführung ziehen können. v. Bohlen sagt l. c. Einl. S. 152. von den vorexilischen Propheten: „sie schärfen niemals eine Vorschrift mit den Worten des Pentateuches ein, wodurch sie die Wirkung ihrer Strafreden, wie Moslemische Sittenprediger durch die Worte des Koran, bedeutend hätten erhöhen können, und hier ist das *argumentum a silentio* so triftig, daſs man den Satz, diese älteren Propheten haben den Pentateuch nicht gekannt, gradezu als Axiom aufstellen kann". Ähnlich erklärt sich auch Vatke l. c. p. 481.: „Kehrt man die Sache um, und macht den Pentateuch in vorliegender Gestalt zum ältesten Buche des A. T., so fällt die Originalität auf diese Seite, und man muſs sich wundern, daſs die älteren Propheten seinen Inhalt nicht gründlicher und umfassender anzuwenden wuſsten, und nie darauf zurückkamen, um manche Sitten und Gebräuche mit einem Schlage als den Worten Jehovahs straks zuwiderlaufend zu bezeichnen". Das Loos, was dieser Behauptungen in nicht mehr ferner Zukunft harrt, wird Jeder mit Sicherheit voraussehen können, der mit ihnen vorläufig nur das aus Hoseas und Amos beigebrachte vergleicht. Sie werden als Beweis angeführt werden, daſs diejenigen, welche sie aufstellen, nie auch nur ein einziges Capitel der Propheten — wir reden ohne alle Hyperbel — gründlich gelesen. Denn in jedem Capitel der Propheten finden sich die von ihnen ganz und gar vermiſsten Beziehungen auf den Pentateuch; und sie sind so inhaltschwer, so voll Einfluſs auf den wesentlichen Sinn, daſs, wer sie nicht wahrnimmt, auch diesen nicht irgend vollständig ergründen

kann. Und wer in einem Falle dasjenige gänzlich und durchgängig übersieht, was oft so offen zu Tage liegt, wie viel Anderes muſs der nicht auch übersehen, wie kann man dem überhaupt als Ausleger und als Gelehrten noch Zutrauen schenken? Ebenso werden diese Behauptungen als Probe dienen von der Beschaffenheit der Kenntniſs des Pentateuch bei seinen eifrigsten Gegnern. Wer sich irgend mit dem Pentateuch gründlich bekannt gemacht hat, dem müssen ja, auch wenn er die Propheten nur oberflächlich liest, eine Menge von wörtlichen Beziehungen ganz unwillkührlich beifallen. — Freilich werden sich Männer von solcher Entschlossenheit nicht irre machen lassen, wenn ihnen nachgewiesen wird, daſs ihr *argumentum a silentio* nicht triftig ist. Sie werden ohne Bedenken jedes prophetische Stück, dessen Beziehung auf den Pentateuch sie nicht ferner leugnen können, für unächt erklären. Vatke, was vielleicht geschehen könnte ahnend, nimmt schon den Ansatz dazu. Er bemerkt S. 463. Anm. im Vorbeigehen: „auch Hoseas dürfte über den Verdacht späterer Interpolationen nicht erhaben seyn". Und wer es wagt, solchen Verdacht bei einem Propheten zu äuſsern, dessen Eigenthümlichkeit jedem einzelnen Satze aufgeprägt ist, wer es wagt, Joel in das Exil zu versetzen, und Jes. C. 24—27. in das Maccabäische Zeitalter, wem überhaupt nur seine philosophischen Vorurtheile fest sind, alles Übrige im Flusse, der kann durch keine historische Thatsache ferner in Verlegenheit gesetzt werden. Aber wenn es auch vergeblich ist, ihre Neigung durch Gründe besiegen zu wollen, so werden sie doch der Beschämung auch dann nicht entgehen können, wenn sie auch diese neue Ausflucht ergreifen. Denn die Thatsache bleibt immer fest stehen, daſs sie durch ihre früheren Behauptungen ein Zeugniſs von ihrer wissenschaftlichen Oberflächlichkeit abgelegt haben. Und dann, je mehr an die Stelle der gröſseren Besonnenheit in historisch-kritischen Feststellungen, welche den Deutschen Rationalismus vor dem Englischen Deismus und dem Französischen Atheismus

auszeichnete, wieder die schrankenlose Willkühr der letzteren tritt, wozu beim A. T. in den Werken von Vatke und von v. Bohlen, wie beim N. T. in den Schriften von Strauss und Baur schon ein bedeutender Ansatz sich findet, desto leichter wird es für die irgend Unbefangenen werden, zu erkennen, wie die Wurzeln dieser ganzen Richtung ganz aufserhalb des wissenschaftlichen Gebietes liegen, wie sie sagt und setzt, was sie als Sclavin der Neigung und des Vorurtheils sagen und setzen mufs, nicht was die Sache erfordert.

Ferner, steht es fest, dafs zur Zeit des Hoseas und des Amos das geschriebene Mosaische Gesetz in dem Zehnstämmereiche öffentlich eingeführt war, so schwinden zuerst diejenigen Gründe, welche man gegen die Ächtheit des Pentateuch aus den angeblichen Spuren der Assyrischen und der Babylonischen Zeit entnommen hat; wir werden aber zudem von selbst auf das Vorhandenseyn des Pentateuch unter den zehn Stämmen schon zur Zeit der Trennung der beiden Reiche zurückgeführt. Ginge blos das aus den Beziehungen auf den Pentateuch bei Hoseas und Amos hervor, dafs zu ihrer Zeit die Propheten und die übrigen Verehrer des wahren Gottes in dem Reiche Israel ihn als Werk Mosis anerkannten, so würde diese Thatsache keinen besonderen Grund für die Ächtheit des Pentateuch bilden. Sie würde nur in dem Nachweise der Unwahrscheinlichkeit, dafs eine spätere Composition sich im Reiche Judah als Werk Mosis geltend gemacht habe, miterwähnt werden müssen. Denn als vollkommen richtig mufs man die Behauptung von De Wette anerkennen: „die bessere Parthei ist in Israel und Judah Eine, sie steht und streitet dort wie hier gegen das götzendienerische Wesen und sucht den wahren Jehovahdienst zu retten" (Beitr. I. S. 198.). Für die wahren Theokraten in Israel war eine Trennung des Volkes in religiöser Hinsicht gar nicht vorhanden; sie erkannten in dem Tempel zu Jerusalem das einzige Nationalheiligthum. Dafs aber eine öffentliche Einführung des Pentateuch im Reiche Israel —

wie eine solche durch die Mehrzahl der Beziehungen auf ihn bei Hoseas und Amos vorausgesetzt wird — von Judah aus auch nur denkbar sey, das hat De Wette durch sein breites und langes Räsonnement, dessen Einseitigkeit und Schiefheit auch Gesenius, Jes. I. S. 436—38. anerkennt, auch nicht scheinbar erwiesen. Man bedenke doch! Die Eifersucht und Feindschaft zwischen Israel und Judah (über welche u. A. zu vgl. Keil, über die Chronik S. 60 ff.), mufste überhaupt schon jede Entlehnung erschweren. Hier aber traten noch ganz besondere Umstände ein. Das ganze Israelitische Religionswesen wird durch den Pentateuch zu Schanden gemacht. Das strenge Gebot der Einheit des Nationalheiligthums, das strenge Verbot alles Bilderdienstes, das thatsächliche Zeugnifs, welches die Geschichte des Pentateuch für seine Verdammlichkeit ablegt, die ausschliefsliche Übertragung des Priesterthums an den Stamm Levi mit ihrer thatsächlichen göttlichen Sanction, dies und so manches Andere gibt ihm den Todesstofs. Freilich, die Priester und die Könige erfanden Mittel, wodurch sie ihre Abweichungen mit dem Pentateuch zu vereinigen suchten. Aber diese Mittel waren so gewaltsam, dafs nur die Noth, in der man sich befand, wenn der Pentateuch zur Zeit der Trennung allgemein als Werk Mosis anerkannt war, ihre Wahl erklärt. Sich freiwillig in solche Noth zu stürzen, das fällt wohl Niemand ein. Man hätte ja auf diese Weise den Propheten selbst das Schwert gegen sich in die Hand gegeben. Man hätte selbst unvorsichtigerweise den Grund zur möglichen Wiedervereinigung der zehn Stämme mit Judah gelegt, welcher entgegenzuarbeiten das höchste Ziel der Politik Jerobeams und aller seiner Nachfolger war. Wie sorgfältig man weit unwichtigeren Jüdäischen Einflufs abzuwehren beflissen war, davon liefert das Verfahren des Priesters Amazjah gegen Amos ein Beispiel.

Doch wir können die öffentliche Einführung des Pentateuchs im Reiche Israel auch noch durch andere Gründe darthun. Diese liefert uns die Geschichte des Reiches Israel in den Büchern der Könige. Freilich ist die Glaubwürdigkeit derselben in neuerer Zeit manchen Angriffen ausgesetzt gewesen, und eben deshalb haben wir den Beweis aus den Propheten vorausgeschickt, um auf diese Weise eine sichere Grundlage und ein günstiges Vorurtheil zu gewinnen. Auch werden wir solche Hinweisungen auf den Pentateuch, welche möglicherweise dem späteren Judäischen Referenten angehören können, unberücksichtigt lassen. Indessen sind die Beziehungen auf den Pentateuch so häufig und so tiefeingreifend, dafs man, um sie zu beseitigen, der Darstellung der Israelitischen Geschichte ganz alle historische Bedeutung absprechen müfste. Davor scheuen sich doch bis jetzt selbst diejenigen unter den Gegnern, welche am weitesten gehen. So bemerkt Vatke l. c. S. 401. in Bezug auf den angegriffensten Theil, die „Prophetensagen", dafs sie trotz der späteren mythischen Zusätze viele echt historische Elemente enthalten. Die Spuren des Pentateuch sind in Erzählungen, die sich ganz auf natürlichem Boden halten, und die auch für den Befangensten den Charakter der Wahrheit tragen, wie z. B. der von Ahab und Naboth, ebenso stark, wie in denjenigen, welche sich auf dem Gebiete des Glaubens bewegen. Und mag man diese letzteren auch als Mythen betrachten, so zieht man sich dadurch noch nicht aus der Sache. Sobald man nämlich, wie man nicht anders kann, und wie z. B. noch Vatke a. a. O. thut, zugesteht, dafs diese Mythen im Reiche Israel selbst sich bildeten, so bleiben die vorkommenden Beziehungen auf den Pentateuch in Kraft, beweisen nicht weniger, als wenn man an der streng historischen Auffassung festthält.

Wir gehen zuerst die Geschichte nach der Trennung der beiden Reiche durch, und wenden uns dann zu dem Berichte über diese Trennung selbst.

Eine mächtige Crisis fand im Reiche Israel unter Ahab statt. Es entstand die grofse Frage über Seyn und Nichtseyn der wahren Religion unter Israel. Jerobeam und seine nächsten Nachfolger waren bei der Verehrung des Herrn unter Bildern stehen geblieben. Ahab dagegen diente dem Baal und der Ascherah und erbaute ihnen Heiligthümer. Unter diesen Umständen tritt Elias auf. Er droht Ahab 1 Kön. 17, 1. gleich bei der ersten Begegnung: „so wahr Jehovah lebt, der Gott Israels, dem ich diene, es soll nicht fallen Thau noch Regen diese Jahre hindurch, als nur auf mein Wort". Wir haben hier eine Individualisirung von Deut. 11, 16. 17.: „Hütet euch, dafs euer Herz nicht bethört werde, und ihr abweicht und dienet anderen Göttern, und sie anbetet. Und es entbrennt der Zorn des Herrn wider euch, und er verschliefset den Himmel, und nicht wird kommen Regen, und das Land wird nicht geben seinen Ertrag".

In C. 18. der Erzählung von dem Kampfe des Elias mit den Baalsdienern, heifst es V. 23.: „Man gebe uns zwei Stiere, und sie mögen sich auswählen einen Stier, und ihn zerstükkeln, und ihn legen auf das Holz, aber Feuer sollen sie nicht daran legen, und ich will bereiten (אֶעֱשֶׂה) den andern Stier und ihn legen auf das Holz, und Feuer will ich nicht daran legen", vgl. V. 33.: „Und er legte in Ordnung das Holz, und zerstückelte den Stier und legte ihn auf das Holz". Wir haben hier ganz dieselben Vorrichtungen, welche in Levit. C. 1. in Bezug auf die Stieropfer vorgeschrieben werden, vgl. V. 6—8.: „Man ziehet dem Brandopfer die Haut ab, und zerleget es in seine Stücke. Und es legen die Söhne Aharons Feuer auf den Altar (diese Bestimmung suspendirt Elias in Bezug auf das gegenwärtige Opfer) und legen das Holz auf das Feuer. Und es legen die Söhne Aharons, die Priester, die Stücke — — auf das Holz, welches über dem Feuer ist". An beiden Orten dieselben *term. technici*, נתח , עָרַךְ. Wohl zu beachten ist, dafs auch die Baalspriester dieselbe Opferordnung beobachten,

also auch sich nach dem Pentateuch richteten. Dies zeigt, was auch aus andern Gründen feststeht (vgl. Christol. Th. 3. S. 10.) dafs der Baalsdienst nicht in offenbarer Opposition gegen den Jehovahdienst stand, dafs sie die Identität von Jehovah und Baal behaupteten, die Verfolgung nicht gegen die Jehovahdiener im Allgemeinen, sondern nur gegen diejenigen unter ihnen gerichtet war, welche gegen die Vereinigung des Unvereinbaren kräftiges Zeugnifs ablegten, laut behaupteten, Jehovah mit Baal identificirt, sey nicht Jehovah mehr. Den Vorschlag, den Elias von seinem Standpunkte aus so ausdrückte, man wolle sehen, ob Jehovah Gott sey, oder Baal, verstanden die Baalspriester von ihrem Standpunkte aus so: ob Jehovah-Baal oder Jehovah in seiner Ausschliefslichkeit. Diese Ansicht wird auch bestätigt durch V. 21.: „Wie lange hinket ihr auf beiden Seiten (eigentlich *super duabus opinionibus)*, ist Jehovah Gott, so wandelt ihm nach, und ist Baal Gott, so wandelt ihm nach". Dies setzt deutlich voraus, dafs in der Volksansicht die heterogenen religiösen Elemente in eins zusammengeflossen waren. — Die Form der Entscheidung, welche Elias wählte, steht in Beziehung auf Levit. C. 9. Aharon bringt dort nach seiner Einweihung Opfer dar, zuerst für sich, dann für das Volk. Die Herrlichkeit des Herrn erscheint. V. 24.: „Und es ging aus Feuer von dem Herrn und verzehrte auf dem Altar das Brandopfer und die Fettstücke, und es sah das ganze Volk und jubelte und warf sich auf das Angesicht". Die Umstände jetzt dieselben, ja noch dringender. Dort die erste feierliche Sanction des Jehovahcultus, hier die Erneuerung desselben im Gegensatze gegen den Cultus des Baal. Auch der Erfolg hier genau derselbe, vgl. V. 39. — In dem Verfahren gegen die Baalspriester folgte Elias dem göttlichen Gesetze Deut. 13, 15. 16. 17, 5. Ohne eine solche Grundlage ist sein Verfahren unbegreiflich.

Auf dem Pentateuch ruht die ganze Erzählung von der Reise des Elias nach dem Berge Horeb. Dafs er auf dieser Reise vierzig Tage zubringt, deutet darauf hin, dafs sich an ihm

die

die Führung Israels durch die Wüste wiederholte; der Kern, die Versuchung, ist beiden Begebenheiten gemeinschaftlich. Die Speise, die ihm der Engel bringt, und die für die ganze vierzig Tage zureicht, entspricht dem Mannah. Die Erscheinung des Herrn auf dem Berge, der in V. 8. mit Rücksicht auf die frühere Offenbarung der Berg Gottes genannt wird, vgl. Ex. 3, 2., ist eine Wiederholung der Moses zu Theil gewordenen, vgl. Exod. 33, 21 ff. 34, 6. Elias steht bei ihr in der Höhle, der Höhle, in der Moses den Herrn geschaut, Exod. 33, 22. — Fafst man die Erzählung als Mythus auf, wie lebendig mufs dann im Reiche Israel das Bewufstseyn um den Inhalt des Pentateuch gewesen seyn, da dieser Inhalt zeugende Kraft besitzt, sich in der jüngsten Vergangenheit reproducirt!

C. 20, 42. bezieht sich das: „weil du losgelassen den Mann meines Bannes, so soll deine Seele seyn statt seiner Seele und dein Volk statt seines Volkes", auf die Verordnungen des Pentateuch in Bezug auf das חרם, namentlich auf Levit. 27, 29.: „Alles Verbannte, was an Menschen verbannt ist, soll getödtet werden", nicht losgekauft. Vgl. über d. St. und über das חֵרֶם überhaupt, Christol. 3. S. 453 ff. Dem König mufste diese Stelle bekannt, und von ihm als verbindlich anerkannt seyn. Denn darauf, dafs er wider besseres Wissen gesündigt, beruht ja die ganze Bestrafung und Drohung des Propheten.

In C. 21, 3. spricht Naboth zu Ahab: „das wolle Jehovah verhüten, dafs ich dir gebe das Erbe meiner Väter". Hier findet sich eine Beziehung auf Levit. 25, 23.: „Und das Land soll nicht verkauft werden für immer; denn mein ist das Land, und ihr seyd Fremdlinge und Beisassen bei mir". Num. 36, 8.: „Besitzen sollen die Kinder Israel jeder das Erbe seiner Väter". Die ganze Geschichte wird erst durch diesen Schlüssel verständlich. Naboth konnte einen sehr vortheilhaften Handel machen, aber er glaubt ein religiöses Verbrechen, ein Verbrechen gegen den Gott Israels zu begehen, wenn

er sich darauf einläſst. Das setzt voraus, daſs das Mosaische Gesetz sehr feste Wurzel in Israel hatte. Bestätigt wird dies auch durch das Betragen Ahabs, der gar nicht daran denkt, durch einen Gewaltstreich sein Gelüste zu befriedigen, und durch das Verfahren der Jesabel, die es nicht wagt, das zunächst liegende Mittel zu ergreifen, sondern auf weiten Umwegen zu ihrem Ziele zu gelangen sucht. Der Buchstabe des Gesetzes steht der despotischen Gesinnung wie eine eherne Mauer entgegen, die nicht durchbrochen werden kann, sondern umgangen werden muſs. — Besonders wichtig sind die Beziehungen auf das Gesetz in V. 10.: „Und setzet zwei nichtswürdige Männer vor ihn, daſs sie wieder ihn zeugen und sprechen: du hast Gott und den König gesegnet, und führet ihn heraus und steinigt ihn, daſs er sterbe". Alles ist hier darauf berechnet, innerhalb der Schranken des Mosaischen Gesetzes, ja durch dasselbe das Ziel zu erreichen. Es wird 1. die Mosaische Feststellung hinsichtlich der Zeugen befolgt. In Halssachen galt ein Zeuge nicht, sondern es wurden wenigstens zwei erfordert. Num. 35, 30. Deut. 17, 6. 7. 19, 15. Mich. M. R. Th. 6. §. 299. 2. Die Anklage wird gegründet auf Ex. 22, 27.: „Gott sollst du nicht fluchen, und einen Fürsten unter deinem Volke sollst du nicht verwünschen", s. v. a. du sollst deinen Fürsten nicht verwünschen, denn jedes Verbrechen gegen einen sichtbaren Stellvertreter Gottes in seinem Reiche ist ein Verbrechen gegen Gott. In dem, welcher Gottes Ebenbild trägt, wird Gott selbst beleidigt. In dieser Verordnung in Bezug auf die Majestätsverbrechen war keine Strafe festgesetzt; sie blieb dem Ermessen des Richters überlassen, vgl. Mich. §. 295. So war man also auf Analogien hingewiesen. Stand fest, daſs dem Könige fluchen = Gott fluchen sey, so erschienen die Verordnungen Deut. 13, 11. und 17, 5. als anwendbar, wonach, die sich der Abgötterei ergaben, mit dem Tode, und zwar mit der Steinigung bestraft werden sollten. Um diese Verordnungen, namentlich Deut. 17., wo auch die Nothwen-

digkeit von zwei Zeugen erwähnt wird, dem vorliegenden Falle anzupassen, wird hier der allgemeine Ausdruck בָּרֵךְ אֱלֹהִים וָמֶלֶךְ, Gott und den König segnen, ihnen ein Lebewohl sagen, entsagen, gewählt, wodurch das *verwünschen* in Exod. l. c. auf den allgemeinen Begriff des *verlassens* zurückgeführt wird, der der Verordnung über die Majestätsverbrechen mit der Verordnung über den Götzendienst gemeinsam ist. (Die Bedeutung *verfluchen* ist dem בָּרֵךְ nur aufgedrungen von solchen, die unsere Stelle blos oberflächlich angesehen, und von ihrer Beziehung auf den Pentateuch nichts gemerkt hatten. Verliert sie hier ihre Stütze, so wird man auch nicht ferner daran denken, sie Hiob 1, 5. 2, 5. und Ps. 10, 3. anzuwenden, wo sie gar nicht einmal paſst.) — 3. Das *Herausführen* bezieht sich auf Deut. 17, 5.: „und du *führest heraus* diesen Mann, oder diese Frau, welche diese böse Sache gethan haben, zu deinen Thoren, und ihr steinigt sie mit Steinen und sie sterben". — Von dieser Identificirung des Majestätsverbrechens mit dem Verbrechen gegen Gott war die Confiscation, worüber zu vgl. *Mich.* Th. 1. §. 59., die nothwendige Folge.

In Cap. 22. versammelt Ahab, da er in Gemeinschaft mit Josaphat, dem Könige von Judah, gegen Aram ausziehen will, seine Kälberpropheten, 400 an der Zahl, um sie über den Ausgang des Krieges zu befragen. Sie verheiſsen alle aus einem Munde Glück. „Und es machte sich Zedekias (einer jener Kälberpropheten) Hörner von Eisen und sprach: also spricht der Herr: mit diesen wirst du Aram stoſsen, bis sie aufgerieben sind", V. 11. Die symbolische Handlung ist offenbar Verkörperung des Bildes in Deut. 33, 17.: „Sein (Josephs) erstgeborner Stier ist herrlich geschmückt (*videtur intelligere cornua, quae sunt decor boum*, *Cler.*), und Büffelhörner sind seine Hörner; mit ihnen stöſst er Völker, allzumal die Enden der Erde; das sind die Zehntausende Ephraims und die Tausende Manasse". Diese glänzende Verheiſsung speciell für die Nachkommen Josephs, war das Fundament, auf welches die Pseudo-

propheten sich gründeten, indem sie nur das eine übersahen, dafs die Verheifsung eine bedingte, und die Bedingung nicht vorhanden war. Wollte man hier auch annehmen, dafs die Worte, die dem Zedekias beigelegt werden, dem Verfasser angehören, so würde man damit nichts gewinnen. Denn die höchst eigenthümliche symbolische Handlung reicht allein schon hin zur Feststellung der Beziehung auf den Pentateuch. Diese Beziehung ist um so wichtiger, da Zedekias ein Kälberprophet ist (dies erhellt schon aus der Frage des Josaphat in V. 7.: „ist denn hier nicht mehr ein Prophet des Herrn?" welche voraussetzt, dafs alle die 400 sich zu der Israelitischen Staatsreligion bekannten), und da die symbolische Handlung nur unter der Voraussetzung unternommen werden konnte, dafs ihre auf dem Pentateuch ruhende Bedeutung den Anwesenden, und namentlich dem Könige verständlich seyn werde.

Der wahre Prophet Micha, der auf Josaphats dringendes Verlangen unter Widerstreben des Ahab herbeigeholt worden, sagt in V. 17. zu den beiden Königen: „ich sah ganz Israel zerstreut zu den Bergen, wie Schafe, die keinen Hirten haben", כַּצֹּאן אֲשֶׁר אֵין־לָהֶם רֹעֶה. Angespielt wird hier auf Num. 27, 16. 17., wo Moses, nachdem ihm sein Ende als nahe bevorstehend angekündigt worden, zu dem Herrn spricht: „es setze der Herr, der Gott der Geister alles Fleisches, einen Mann über die Gemeinde, der vor ihnen ausgeht und eingeht, und der sie ausführt und einführt, und nicht sey die Gemeinde des Herrn wie Schafe, die keinen Hirten haben", כצאן אשר אין להם רעה. Es soll hier, weil Israel nicht Israel mehr ist, eintreten, was Moses als mit dem Wesen des Bundesvolkes unverträglich bezeichnet hatte. — Dafs wir hier *ipsissima verba* des Propheten haben, wird uns durch die Beziehung auf seine Rede in der vorliegenden Form bestätigt, die wir schon bei dem Judäischen Propheten Micha finden, vgl. Christol. Th. 3. S. 240.

V. 27. befiehlt Ahab seinen Beamten: „Leget diesen in das Gefängnifs (dafs Micha sich früher dort befand, und von dort vor die Könige geholt wurde, erhellt aus dem: „führe ihn zurück” in V. 26.) und gebet ihm zu essen das Brot des Elendes und das Wasser des Elendes, bis ich in Frieden heimkehre”. Darauf spricht Micha in V. 28.: „Wenn du heimkehren wirst in Frieden, so hat der Herr nicht durch mich geredet”. — Bis zur glücklichen Rückkehr des Königes soll Micha in Haft gehalten, nach ihr dann hingerichtet werden. Der Prophet erklärt sich damit zufrieden. Das Verfahren, das der König einschlägt, steht in Abhängigkeit von dem Mosaischen Prophetengesetze, durch das ihm, gewifs zu seinem grofsen Schmerze, für jetzt die Hände gebunden sind. Denn nach diesem Gesetze (worüber zu vgl. Mich. Th. 1. §. 36.) mufste, wer im Namen des wahren Gottes redete, so lange geduldet werden, bis eine unerfüllte Weissagung ihn als Betrüger darstellte. Ins Gefängnifs durfte man ihn werfen, um sich seiner zu versichern, aber nicht ihn tödten. Auf dasselbe Gesetz bezieht sich auch Micha in seiner Antwort, vgl. Deut. 18, 20—22.: „Der Prophet, der sich erfrecht zu reden ein Wort in meinem Namen, das ich ihm nicht geboten zu reden — — der soll sterben. Und wenn du sprichst in deinem Herzen: wie sollen wir erkennen das Wort, das der Herr nicht geredet? Wenn der Prophet redet im Namen des Herrn, und das Wort nicht eintrifft, so ist das, was der Herr nicht geredet. In Frechheit hat es geredet der Prophet; nicht sollst du dich fürchten vor ihm”. Aus der gleichen Abhängigkeit von dem bezeichneten Gesetze erklärt sich die Conformität des Verfahrens, welches hier Ahab gegen Micha einschlägt, mit dem, was im Reiche Judah gegen Jeremias beobachtet wird, vgl. Jerem. C. 37, 15. 16. und C. 26.

In 2 Regg. 2, 9. spricht Elisa zu Elias: „es werde mir ein Doppelantheil (פִּי־שְׁנַיִם) an deinem Geiste”. Elisa als der Erstgeborne des Elias im geistlichen Sinne, zu ihm in dem-

selben Verhältnisse stehend, in dem Josua zu Moses, verlangt eine doppelte Portion von seiner geistlichen Erbschaft, mit Anspielung auf die Verordnung wegen der Vorrechte der leiblich Erstgebornen Deut. 21, 17. Aus dieser Stelle ist das פי שנים entnommen. Es dient dort zur Bezeichnung der doppelten Portion von der Erbschaft, welche der Erstgeborne erhielt. פי für Portion, Antheil, kommt außerdem im Sprachgebrauche gar nicht vor. Vgl. Christol. zu Sach. 13, 8. Th. 2. S. 342. und Hertz, über die Spuren des Pentat. in den BB. der Kön. Altona, 1822. S. 43., mit dem der Verfasser unabhängig in der Bestimmung des Sinnes von 2 Regg. 2, und in der Beziehung auf Deut. 21, 17. zusammengetroffen ist. Er folgert noch aus dieser Stelle, daſs das Mosaische Gesetz in Bezug auf die Erstgeburt damals im Reiche Israel in Ausübung war.

Der stehende Gebrauch des לָקַח in V. 3. 5. 10. spielt an auf Gen. 5, 24., wo es von Henoch heiſst: „denn Gott hatte ihn genommen". Das Henochwunder wiederholte sich an Elias. Überhaupt gibt sich die Abhängigkeit vom Pentateuch darin zu erkennen, daſs die meisten Wunder in der Geschichte des Elias und des Elisa in der Mosaischen Geschichte ihr Vorbild haben. Man denke nur an das Feuer vom Himmel, das das Opfer anzündet, an das Feuer, das die Widerwärtigen verzehrt, an die Zertheilung der Wasser des Jordan, an die Verbesserung der bitteren Quelle, an die Gewährung des Kindes an die Sunamitin, verglichen mit der Erzählung von Sarah, an die Brote des Mannes von Baal Salisa, verglichen mit den Wachteln, an die Verhängung des Aussatzes über Gehasi, verglichen mit der Verhängung des Aussatzes über Mirjam, die Heilung des aussätzigen Naeman, verglichen mit der Heilung der aussätzigen Mirjam u. s. w. Wird der historische Charakter der betreffenden Erzählungen in den Büchern der Könige festgehalten, so setzt die Conformität dieser Begebenheiten mit denen des Pentateuch, welche jedenfalls keine zufällige seyn kann, ebenso wenig wie die Conformität der Wun-

der des N. T. mit denen des A. T., voraus, dafs die letzteren im Reiche Israel allgemein bekannt und geglaubt waren. Denn ohnedem würde ja der Zweck dieser Conformität, darauf hinzuweisen, dafs der Gott Israels noch immer derselbe, der alte Gott noch lebendig, dafs Elias und Elisa zu ihm in demselben Verhältnisse stehen, wie seine gefeierten Diener in der Vorzeit, dafs die Sache, welcher sie dienten, ebenso wie die jener, die Sache des Herrn, die Gemeinde, welche sie repräsentirten, die Fortsetzung der ursprünglichen Gemeinde des Herrn sey, nicht erreicht worden seyn. — Behauptet man den mythischen Charakter der Erzählungen, so kommt man, nach den schon früher gemachten Bemerkungen, noch mehr ins Gedränge.

In Cap. 3, 19 verkündet Elisa, dafs die Israeliten bei der Eroberung des Moabitischen Landes die Fruchtbäume abhauen werden. Angedeutet wird, dafs hier die Verordnung Deut. 20, 19. 20. nicht in Anwendung komme, wonach bei der Belagerung Cananitischer Städte, welche den Israeliten zum Besitz bestimmt waren, die Fruchtbäume verschont, und nur die gewöhnlichen Bäume abgehauen werden sollten (vgl. Hertz l. c. S. 44.)

Nach V. 20. erfolgte die wunderbare göttliche Hülfe „am Morgen, um die Zeit, da das Speisopfer emporstieg". Damit ist zu vergleichen C. 18, V. 29. 36., wonach die göttliche Entscheidung zwischen Jehovah und Baal am Abende erfolgte, בַּעֲלוֹת הַמִּנְחָה. Diese Stellen zeigen, dafs die Verordnung über das tägliche Opfer, Morgens und Abends ein Schaf, verbunden mit einer מִנְחָה, Exod. 29, 38 ff., im Reiche Israel bekannt und anerkannt war. Aufserdem würde die Anknüpfung an das Morgen- und Abendopfer bedeutungslos und vergeblich gewesen seyn.

Nach C. 4, 1. kommt ein Weib zu Elisa und spricht: „Der Gläubiger ist gekommen zu nehmen meine beiden Kinder sich zu Knechten". Dazu hatte der Gläubiger nach dem Gesetze das Recht, vergl. Levit. 25, 40., wo nur die liebreiche

Behandlung des Schuldners geboten wird; er soll Knecht und nicht Sclave seyn. Mich. T. 3. §. 148.

In V. 16. spricht Elisa zur Sunamitin: „künftiges Jahr um diese Zeit, לַמּוֹעֵד הַזֶּה כָּעֵת חַיָּה, umarmst du einen Sohn". Der höchst eigenthümliche Ausdruck ist aus Gen. 18, 10. 14. genommen. Da die wörtliche Übereinstimmung durch die sachliche getragen wird, so ist man nicht berechtigt, die erstere auf Rechnung des Referenten zu setzen.

V. 23., wo der Mann der Sunamitin zu ihr spricht: „warum willst du zu ihm heute? es ist nicht Neumond und nicht Sabbath", zeigt ebenso wie Am. 8, 5., daſs der Sabbath und die Neumonde im Reiche Israel gefeiert wurden.

V. 42. heiſst es: „Und ein Mann kam von Baal Salisah und brachte dem Manne Gottes Erstlingsbrot (לֶחֶם בִּכּוּרִים), zwanzig Gerstenbrote, und Getreide in seiner Tasche". Nach dem Gesetze sollten den Priestern nach der Erndte Erstlinge von Korn, Most, Öl, auch den ersten von frischem Korn gebackenen Broten gegeben werden; doch war dies ein Geschenk, dessen Gröſse in der Willkühr des Gebenden stand. Diese Erstlinge kamen gar nicht auf den Altar, sondern gehörten blos dem Priester, vgl. Mich. Th. 4. §. 193. Deut. 18, 4. 5.: „Die Erstlinge deines Kornes, deines Mostes und deines Öles — sollst du ihm geben. Denn ihn hat der Herr, dein Gott, erwählt aus allen deinen Stämmen, daſs er stehe und diene im Namen des Herrn". Num. 18, 13., und in Bezug auf das כַּרְמֶל, das auſser den zwei anzuführenden Stellen des Pentateuch und hier sonst nirgends vorkommt, also wahrscheinlich nicht mehr der Sprache des gemeinen Lebens angehörte, Lev. 2, 14. 23, 14. — Die Frommen im Reiche Israel nun, mit dieser Verordnung wohl bekannt, brachten, was sie den Levitischen Priestern nicht geben konnten, ihren Stellvertretern, den Propheten, indem sie auf die *ratio legi adjecta* ihr Augenmerk richteten; der groſse Haufe dagegen übertrug gewiſs, was im Pentateuch in Bezug auf die Levitischen Priester verordnet worden, auf

die Kälberpriester. Merkwürdig ist die Erzählung auch als Zeugniſs von der Nichtanerkennung der Staatskirche von Seiten der gottesfürchtigen Parthei, die nur auf dem Vorhandenseyn des Pentateuch beruhen kann. — Auf das Verhältniſs der Speisung hier, zu der Speisung Israels mit Wachteln in der Wüste, haben wir schon hingedeutet, vergl. V. 43. mit Numer. 11, 21. 22.

Zu C. 5, 7. vgl. Deut. 32, 39. — V. 27. Elisa zu Gehasi: „Und der Aussatz Naemanns klebe dir an und deinem Samen ewiglich, und er ging heraus von ihm aussätzig wie der Schnee". Die Stelle setzt voraus, daſs im Reiche Israel die Betrachtungsweise des Aussatzes als des Bildes und daher der Strafe der Sünde (vgl. die Ausführung Christol. Th. 3. S. 594 ff.), wie sie durch den Pentateuch festgestellt worden, gangbar war. Dies ist um so merkwürdiger, da, worauf schon Hertz l. c. p. 46. aufmerksam gemacht hat, aus demselben Capitel hervorgeht, daſs bei den Nachbarvölkern der Aussatz gar nicht so Gegenstand des Abscheus war, so daſs dieser Abscheu nicht als das natürliche Product der Beschaffenheit der Krankheit betrachtet werden kann, sondern nur als das Erzeugniſs seiner durch das Gesetz festgestellten symbolischen Bedeutung, über welche die Christol. a. a. O. zu vgl. Naeman bekleidete nach wie vor seine hohe Würde, lebte in der Gesellschaft seiner Frau und seiner Familie, besuchte den Tempel des Gottes Rimmon. — Den Zusammenhang mit dem Pentateuch deutet der Verfasser selbst durch das מְצֹרָע כַּשָּׁלֶג an, das auſserdem nur zweimal im Pentateuch, Exod. 4, 6. und Num. 12, 10., vorkommt.

In Cap. 6, 17.: „und Elisa betete und sprach, o Herr, öffne doch seine Augen, daſs er sehe, und der Herr öffnete die Augen des Knaben und er sah, und siehe der Berg war voll von Rossen und feurigen Wagen um Elisa", ruht das Gebet des Propheten auf Gen. 32, 2. 3., wo Jakob, da ihm Gefahr von Esau droht, sich von einem Doppellager von Engeln um-

geben erblickt. — Auch in V. 18.: „Und sie stiegen herab zu ihm und Elisa betete zum Herrn und sprach: schlage doch dieses Volk mit Blindheit, בַּסַּנְוֵרִים, und er schlug sie mit Blindheit auf das Wort des Propheten", hat die Bitte des Propheten eine Grundlage im Pentateuch, Gen. 19, 11.: „Und die Männer, die vor der Thüre waren, schlugen sie mit Blindheit", die einzige Stelle, wo außerdem das סנורים vorkommt.

In Cap. 6, 28 ff. kommt ein Weib zum Könige von Israel und spricht: „hilf mir, Herr König. Und es sprach zu ihr der König: was ist dir? Und sie sprach: dies Weib hat zu mir gesprochen: gib mir deinen Sohn und wir wollen ihn heute essen, und meinen Sohn wollen wir morgen essen; und wir kochten meinen Sohn und aßen ihn, und ich sprach zu ihr am andern Tage: gib deinen Sohn und wir wollen ihn essen, und da verbarg sie ihren Sohn. Und es geschah, da der König diese Worte hörte, da zerriß er seine Kleider, und er ging über die Mauer, und siehe, er hatte den Sack um seinen Leib unter den Kleidern". — Warum dieser Umstand den König so tief erschütterte, warum er ihn so mächtig zur Buße trieb, das sehen wir aus Levit. 26, 29.: „und ihr esset das Fleisch eurer Söhne, und das Fleisch eurer Töchter werdet ihr essen". Deut. 28, 53.: „und du issest die Frucht deines Leibes, das Fleisch deiner Söhne und deiner Töchter, die dir gegeben der Herr, dein Gott, in der Belagerung und in der Bedrängniß, mit der dein Feind dich drängen wird". V. 57. 58.: „ihre Söhne, die sie geboren, wird sie heimlich essen, im Mangel an allem, in der Belagerung u. s. w., wenn du nicht darauf achtest zu thun alle Worte dieses Gesetzes, die geschrieben sind in diesem Buche, daß du fürchtest diesen ehrwürdigen und furchtbaren Namen, den Herrn, deinen Gott". — Die niederen Leiden, welche im Gesetze den Verächtern Gottes angedroht worden, sind an dem Könige spurlos vorübergegangen. Jetzt, da das höchste, so eigenthümlich, so einzig in seiner Art, daß das Verhältniß der Geschichte zur Weissagung sich mit

Gewalt aufdringt, ihm plötzlich entgegentritt, gehen ihm auf einmal die Augen auf für alle übrigen Zeichen der Zeit. Der ganze Inhalt der Flüche und Verwünschungen des Gesetzes kommt ihm zum Bewufstseyn. Die furchtbare dort gedrohte Katastrophe ist nun eingetreten. Er schwankt zwischen Bufse und Verzweifelung, welche letztere ihn zur Gewaltthat gegen den Propheten anreizt. — Wie hier, so wird auch bei den beiden andern Hauptkatastrophen, der Belagerung durch die Chaldäer und durch die Römer, derselbe Umstand mit Beziehung auf den Pentateuch hervorgehoben; vgl. in Beziehung auf die erstere, als Drohung Jerem. 19, 9.: „und ich mache sie essen das Fleisch ihrer Söhne und das Fleisch ihrer Töchter — — in der Belagerung und in der Bedrängnifs" u. s. w. (wörtlich nach Deut. V. 53.), und Ez. 5, 10., und als Erfüllung Klagelieder 4, 10.; in Bezug auf die letztere Joseph. *de b. J.* 7. *c.* 21.

In C. 7, 2. stehen die Worte des ungläubigen Ritters: „wenn auch der Herr Fenster am Himmel machte, so wird das nicht geschehen", in Beziehung auf Gen. 7, 11.: „Und geöffnet wurden die Fenster des Himmels". S. v. a.: wenn auch der Herr, was ihm nicht gleich sieht, eine solche Fluth von Segen herabschüttete, wie einst von Regen. Die beiden anderen Stellen, wo die Fenster des Himmels vorkommen, Mal. 3, 10.: „öffnen will ich euch die Fenster des Himmels und euch herabschütten Segen ohne Maafs", und Jes. 24, 18.: „die Fenster in der Höhe werden geöffnet und es erbeben die Grundvesten der Erde", stehen ebenfalls in unläugbarer Beziehung auf die Stelle der Gen. — Der Ausdruck ist so piquant, dafs man mit ihm die ganze Geschichte aufgeben müfste. Wie merkwürdig er dem Verfasser selbst war, wie fest er sich bewufst ist, ihn wörtlich wiederzugeben, erhellt aus der wörtlichen Wiederholung in C. 7, 19.

Die Erzählung von den vier aussätzigen Männern vor dem Thore zeigt, wie strenge man im Reiche Israel in der Handhabung der Mosaischen Verordnung Num. 5, 3. Lev. 13, 46.

war, vgl. Christol. Th. 3. S. 592. Selbst während der Belagerung dürfen die Aussätzigen den ihnen nach dem Gesetze angewiesenen Ort vor dem Thore nicht verlassen, und auch da sie die Freudenbotschaft bringen, läfst man sie nicht ein.

Die Geschichte der späteren Könige von Israel ist sehr kurz und umfafst nur das Äufserlichste, so dafs hier die Ausbeute nur gering seyn kann. In C. 14, 25.: „Und Jerobeam stellte her die Gränze Israels von Hamath an, bis ans Meer der Ebene, יָם הָעֲרָבָה, nach dem Worte Jehovahs, des Gottes Israels, das er geredet durch seinen Knecht Jonah, den Sohn Amithais, den Propheten, der von Gath Hepher war", findet sich eine Beziehung auf den Pentateuch in der Gränzbestimmung, die aus der Weissagung des aus dem Reiche Israel gebürtigen und dort wirkenden Propheten Jonas entnommen ist. Das ים הערבה, mit beigefügter Epexegese יָם הַמֶּלַח, findet sich in der Bestimmung der Gränzen des gelobten Landes Deut. 3, 17. 4, 49. Die Benennung ist, wodurch die Entlehnung um so sicherer wird, kein *Nom. propr.*, sondern eine blofse appellativische Bezeichnung. Dies geht aufser dem יָם הַמֶּלַח daraus hervor, dafs an beiden Stellen die Erwähnung der עֲרָבָה vorhergeht: C. 3, 17.: „Und die Fläche und den Jordan, welcher die Gränze, von Kinnereth, bis zum Meere der Fläche, dem Salzmeere". 4, 49.: „Und die ganze Fläche, welche zur Seite des Jordans östlich ist, bis zum Meere der Fläche". Auf Deut. 3, 17. bezieht sich auch Jos. 3, 16. — Chamat wird genannt in der Gränzbeschreibung Num. 34, 8. — Zu der Zeit, da Jonas seine Weissagung aussprach, blieb die Wirklichkeit weit hinter der Idee zurück, wie sie im Pentateuch ausgesprochen worden. Es war daher ganz natürlich, dafs er sich in der Ankündigung der baldigen Aufhebung dieser Differenz an die Worte des Pentateuch anschlofs.

Die ganze Wirksamkeit der Propheten im Reiche Israel ist ein unerklärliches Räthsel, wenn man nicht die Annahme der öffentlichen Einführung des Pentateuch in diesem Reiche

zu Grunde legt. Dies hat schon Steudel in der zu Anfang dieses Abschnitts angeführten Abhandlung S. 658 ff. recht gut gezeigt. Bei aller Beschwerde, welche die Propheten den Königen des Reiches Israel und seinen mit den Königen innig verbundenen Priestern verursachten, kam es doch nie zu einem durchgreifenden und anhaltenden Verfolgungs- und Ausrottungssystem gegen sie. Dies setzt, wenn man nicht alle historische Wahrscheinlichkeit und alle historischen Analogien (die zunächst liegende ist die Stellung der Propheten unter den gottlosen Königen von Judah; man fasse aber auch solche ins Auge, wie das Verhältnifs ungläubiger Regierungen zu den Bekennern des alten Glaubens in unserer Kirche, deren durch die Bekenntnifsschriften bezeugtes Recht immer auch auf die entschiedenste feindliche Neigung mehr oder weniger einen paralysirenden Einflufs ausübt) aufser Acht lassen will, voraus, dafs sie im Besitze eines äufsern Rechtes waren, wodurch der Hafs gegen sie beschränkt, und die strenge Consequenz der Maafsregeln gehemmt wurde. Worauf konnte sich aber ein solches äufseres Recht wohl anders basiren, als auf der öffentlichen Anerkennung des Pentateuch, auf den sie ihre Bestrafungen gründeten, an den sie ihre Drohungen anknüpften, und dessen Prophetengesetz sie ihren Gegnern entgegenhielten? — Sogar die Auctorität, deren sich die Propheten Jehovah-Baals und der Kälber im Reiche Israel erfreuten, so dafs in den wichtigsten öffentlichen Angelegenheiten auf ihre Zustimmung Gewicht gelegt wurde (vergl. das merkwürdige Beispiel 1 Regg. 22.), setzt eine solche Wurzel für das Prophetenthum, wie das Vorhandenseyn des geschriebenen Gesetzes, und in demselben der Verordnung in Bezug auf die Propheten, voraus.

Wir müssen aber, nachdem wir die positiven Gründe für das Vorhandenseyn des Pentateuch im Reiche Israel in den Zeiten nach Jerobeam aufgestellt haben, noch die Gründe beleuchten, wodurch man das Gegentheil zu erweisen gesucht hat. Schon Eichhorn in der Abhandlung: über die Prophe-

tensagen aus dem Reiche Israel, Bibl. f. bibl. Litt. Th. 4. S. 195, behauptete, die Propheten in dem Reiche Israel haben den Bilderdienst zu Dan und Bethel nicht bestritten, indem er den saubern Grund hinzufügt: Und wie hätten sie auch sonst dem Hofe, der den Bilderdienst begünstigte, gefallen können? Selbst Elias — sagt er — mit seinem Feuereifer, scheint Anbetung des Jehovah unter einem Bilde nicht gemisbilligt zu haben, wenigstens klagt er 1 Regg. 19, 14. nicht darüber. Diese Behauptung hat neuerdings Vatke, der soweit geht, das Vorhandenseyn jedes geschriebenen Gesetzes im Reiche Israel bis zu seinem Untergange zu läugnen, wieder aufgenommen. In den Prophetensagen, sagt er S. 401., die sich zunächst im Reiche Israel bildeten, — — den Sagen über Elias und Elisa, wird keine Polemik gegen die Stiersymbolik erwähnt, was bei der verhältnifsmäfsigen Reichhaltigkeit derselben ein auffallender Umstand wäre, wenn jene Polemik ein hervorragendes Moment der prophetischen Thätigkeit gebildet hätte. Es lasse sich mit nichts erweisen, behauptet er S. 421., dafs die Israelitischen Propheten für Jehovah, sofern derselbe im Tempel zu Jerusalem verehrt wurde, geeifert haben. Elias setze trotz der Stiersymbolik, der vielen Höhen und Altäre, und der nichtlevitischen Priester voraus, dafs das Reich Israel bis auf den Götzendienst dem Bunde mit Jehovah treu gewesen, ja er finde in dem Zerstören der Altäre Jehovahs, „die man damals noch in freier Weise allenthalben erbauen durfte, wo das Bedürfnifs sie erforderte", ein Zeichen der Bundesbrüchigkeit (1 Regg. 19, 10. 14. 18, 30 ff.) und kein Prophet weise Israels Einwohner auf den Cultus in Jerusalem hin. — Wäre nun die Behauptung richtig, dafs die Propheten in Israel den Kälberdienst gebilligt haben, so könnte allerdings von einer Auctorität des Pentat. im Reiche Israel gar nicht mehr die Rede seyn. Die Erklärungen gegen den Bilderdienst im Pent. sind so klar und unumwunden, so nachdrücklich, dafs Männer von aufrichtiger Frömmigkeit und von lebhaftem Streben, den Willen Gottes zu erkennen und sich

ihm unterzuordnen, wie die Propheten, nothwendig, wenn sie den Pentateuch kannten, auch gegen dies Unwesen auftreten mufsten. Allein diese Behauptung hat auch nicht das geringste für sich. Dafs Elias in 1 Regg. 18 und 19. nicht gegen den Kälberdienst eifert, erklärt sich einfach aus den Zeitverhältnissen. Damals, unter Ahab, war ja der Kälberdienst selbst durch die gefährlichere Form des Abfalls von dem Herrn verschlungen worden. Wer wird wohl daraus, dafs einem Mörder nur der Mord vorgehalten wird, schliefsen, dafs man ihm den früher begangenen Diebstahl nicht zur Sünde anrechne? Was das Zerstören der Altäre betrifft, so ist man nicht berechtigt, unter denselben Altäre der Kälber zu verstehen. Vergleichen wir C. 18, 30., wonach der eine dieser zerstörten Altäre auf dem Berge Carmel stand — nicht zu Bethel oder Dan, den Orten des Kälberdienstes —, so ist vielmehr an Altäre zu denken, welche die Gottesfürchtigen in Israel, von dem Heiligthume in Jerusalem durch das königliche Verbot abgeschnitten, dem wahren Gotte errichtet hatten. War nur ihr Sinn dabei auf das Heiligthum in Jerusalem gerichtet, so fiel die Verlezzung des Mosaischen Gebotes der Einheit des Heiligthums nicht ihnen zur Last, sondern nur den Volksobern, die sie in diesen Nothstand versetzt. Und gesetzt auch, sie hätten sich geirrt, wenn sie in diesem Nothstande eine thatsächliche Aufforderung Gottes erblickten, ihr religiöses Bedürfnifs auf diese Weise zu befriedigen, so liegt doch in dem Schmerze des Elias über die Zerstörung der Altäre gar nicht einmal eine unbedingte Billigung der Errichtung derselben. Welcher gläubige Protestant wäre nicht durch die Zerstörung der Kreuze in Frankreich mit Schauder und Abscheu erfüllt worden (vergl. Dr. Ehrenbergs Predigt „Kreuzeserniedrigung und Kreuzeserhöhung", Berlin 1831.), ohne deshalb die Gesinnung unbedingt zu billigen, in der diese Kreuze errichtet worden, den Aberglauben, der sich mannigfach an sie anschlofs. — Wenden wir uns nun zu den Gegenbeweisen. Dafs sie die Auctorität

des Amos und des Hoseas gegen sich haben, erkennen hier die Gegner selbst an (vgl. Vatke l. c. p. 422.: „Hoseas, der die Vielheit der Altäre und die Stiersymbolik absolut verwarf", u. s. w.), meinen aber durch die Berufung auf ihren Judäischen Ursprung ihre Auctorität mit leichter Mühe zu beseitigen. Allein dafs dieser Judäische Ursprung bei Hoseas durch nichts erwiesen ist, ist schon in der Christol. Th. 3. S. 1 ff. nachgewiesen worden, und dann konnte auch ein Judäischer Prophet auf diese Weise gegen die Stiersymbolik nur dann auftreten, wenn sie im Reiche Israel gegen das bestimmte und klare göttliche Verbot eingeführt worden. Nur unter Voraussetzung eines bösen Gewissens bei den Mitgliedern des Zehnstämmereiches konnte, was Amos und Hoseas gegen den Kälberdienst sagen — nicht ausführend, sondern blos andeutend, nicht beweisend, sondern nur strafend — irgend Eindruck machen. — Man nehme noch hinzu, dafs sie sich, wie bereits nachgewiesen worden, mehrfach auf die betreffenden Stellen des Pentateuch, als auf ihnen mit den Bestraften gemeinschaftlich, berufen. Doch wir haben auch aufserdem noch hinlängliche Beweise. Wenn Elias nach C. 18, 31. zwölf Steine nimmt, „nach der Zahl der Stämme Israels, zu dem der Herr gesprochen: Israel soll dein Name seyn", so bezeugt er dadurch, dafs er die factisch bestehende religiöse Trennung nicht als rechtlich anerkennt. Die Volkseinheit bildet die Grundlage der im Gesetze geforderten Einheit des Heiligthums, und jede Anerkennung der ersteren, ist zugleich eine Weissagung der bevorstehenden neuen Realisirung der letzteren. Dasselbe gilt auch in Bezug auf C. 19, 19., wo der Umstand, dafs Elisa, als Elias kam ihn zu berufen, grade mit zwölf Joch Rindern pflügte, und an der Spitze derselben einherging, offenbar deshalb hervorgehoben wird, weil der niedere Beruf ein Abbild und Vorbild des höheren war. Die zwölf Joch Rinder bilden die zwölf Stämme ab. Elisa soll nicht Prophet für die zehn Stämme allein, er soll Prophet für ganz Israel seyn. Seine Wirksamkeit unter dem Theile geht auf das Ganze. Auch hier

also wird die Scheidewand, welche menschliche Sünde zwischen den beiden Reichen aufgerichtet, als vor Gott nicht bestehend betrachtet, und somit alles dasjenige als gottlos bezeichnet, wodurch man die Trennung zu begründen gesucht hatte. — Elisa sagt in C. 3, 13. zum Könige Joram von Israel: „was habe ich mit dir zu schaffen? gehe zu den Propheten deines Vaters und deiner Mutter", und in V. 14. beschwört er, dafs er nur um Josaphats willen sich willfährig zeigen wolle. Und doch heifst es von diesem Joram in V. 2.: „Und er that das Böse in den Augen des Herrn, nur nicht wie sein Vater und seine Mutter; und er entfernte die Säule des Baal, die sein Vater gemacht, aber an den Sünden Jerobeams — — klebte er". Nach Vatkes Ansicht hätte dieser König alles geleistet, was überhaupt von den Israelitischen Propheten verlangt wurde, und das Betragen Elisas gegen ihn erscheint als vollkommen unbegreiflich. — Der Prophet Micha betrachtet in 1 Regg. C. 22. alle Kälberpropheten als solche, die nicht im Namen des Herrn reden; er allein steht als Diener des wahren Gottes den vierhundert Dienern des falschen Gottes gegenüber. — Wie die Propheten im Reiche Israel die ganze öffentlich eingeführte Religionsverfassung ansahen, zeigt die Erzählung von dem Manne aus Baal Salisah in 2 Regg. 4, 42. (vgl. S. 136.). Propheten im Reiche Judah würden sicherlich Gaben, wie die von ihm dargebrachten, nicht angenommen haben. Die Annahme derselben war eine Realerklärung, dafs man in den öffentlich angestellten Priestern keine Diener Gottes anerkannte, den öffentlich eingeführten Gottesdienst verwarf. — In Bezug auf das Reich Judah fehlt es ganz an einem Beweise, wie er für das Reich Israel in 2 Regg. 4, 23. vorliegt, dafs die Propheten an den heiligen Tagen regelmäfsige Versammlungen zur Belehrung und Erbauung des Volkes hielten. — Aus der Opposition gegen die Staatsreligion erklärt es sich auch, dafs die Prophetenschulen im Reiche Israel grade an denselben Orten waren, an denen die Hauptsitze des Aberglaubens, zu Bethel, 2 Regg. 2, 3.,

zu Jericho, 2, 5., zu Gilgal, 4, 38. 6, 1. — In der Erscheinungsform des Prophetenthums im Reiche Israel und im Reiche Judah läfst sich eine wichtige Differenz nicht verkennen. Im Reiche Israel zeigt sich eine feste Organisation, eine vollständige Gliederung; an der Spitze stehen die ausgezeichnetsten Propheten als geistliche Väter; diese haben die Prophetenschulen unter sich, und reisen von einer zur andern, um sie zu visitiren; diese Prophetenschulen haben eine Art von klösterlicher Einrichtung; die Prophetenschüler haben gemeinschaftliche Wohnung und gemeinschaftlichen Tisch; auch diejenigen, welche aus der Anstalt geschieden sind und sich verheirathet haben, sind dadurch noch nicht aus dem geistlichen Verbande getreten; die Frau des Prophetenschülers, von der 2 Regg. 4, 1., betrachtet Elisa als denjenigen, dem es obliege für sie zu sorgen. Vergl. über die Organisation des Prophetenthums im Reiche Israel, Eichhorn l. c. p. 198 ff. Von alle dem finden wir im Reiche Judah keine Spur, und dies *argumentum a silentio* gilt bei der grofsen Reichlichkeit unserer Nachrichten einem positiven Beweise ganz gleich. Jeder Prophet steht hier isolirt da; das ganze Prophetenthum ist sporadischer Natur; die von Samuel in einer Zeit, deren Verhältnisse den im Reiche Israel obwaltenden ganz ähnlich waren, errichteten Prophetenschulen, lassen sich hier nirgends als fortgesetzt nachweisen. Diese unläugbare Differenz nun erklärt sich nur aus dem Gegensatze, in dem die Propheten des Reiches Israel zu der Staatsreligion standen. In dem Reiche Judah war die Thätigkeit der Propheten nur eine ergänzende; die aufserordentlichen Gesandten Gottes vermauerten nur die Lücken, welche die ordentlichen Diener Gottes, die Priester und Leviten, offen gelassen; dagegen im Reiche Israel waren die Propheten die ordentlichen Diener Gottes. — Nur von diesem Standpunkte aus wird auch eine andere Differenz zwischen dem Prophetenthum beider Reiche erklärlich, auf die schon Eichhorn l. c. p. 202. aufmerksam gemacht hat. „Die Thaten des Prophetenordens

im Reiche Israel drücken so viele innere Schwierigkeiten, daſs ein denkender Forscher der älteren Religionsgeschichte weit gröſsere Mühe hat, sich durch die wenigen Capitel im ersten und zweiten Buche der Könige hindurchzuarbeiten, als durch die weit ausführlicheren Nachrichten von den Propheten im Reiche Judah. Wer sie noch nie gefühlt, lese nur das Leben des Elias und Elisa, und gestehe sich dann aufrichtig die Empfindungen, die dabei in seine Seele dringen. Man scheint in eine Welt versetzt zu seyn, die nicht mehr nach ewigen Gesetzen beherrscht, sondern deren Gang durch immer wiederkehrendes Dazwischentreten der Gottheit unterbrochen wird". Zur Erklärung dieser Differenz reicht es nicht hin, daſs man sich auf die groſse Krisis beruft, die im Reiche Israel in der Zeit Ahabs und Jesabels eingetreten war. Denn auch das Reich Judah hatte seine abgöttischen Könige, und doch nahm das Prophetenthum nie einen solchen Charakter an, und im Reiche Israel dauerte dieser Charakter noch geraume Zeit fort, als die Krisis schon zu Ende war, und man in das gewöhnliche Geleise des Kälberdienstes zurückgelenkt hatte. Auch hilft man sich dadurch nicht aus der Verlegenheit, daſs man jene Erzählungen für mythisch erklärt. Denn da bleibt immer noch die Frage: wie kam man im Reich Israel dazu, dem Prophetenthume diesen Charakter zu leihen, und diese Frage wird man um nichts leichter beantworten können, als die andere, wie die wirkliche Differenz des Charakters zu erklären? Wahrheit und Dichtung setzen auf gleiche Weise voraus, daſs die Stellung der Propheten im Reiche Israel eine weit schwierigere war, daſs sie auſser den gemeinsamen Feinden noch besondere zu besiegen hatten, und der irdischen Unterstützung in einem höheren Grade ermangelten, wie die im Reiche Judah. Gehen wir von der Voraussetzung aus, daſs das Verhältniſs der Propheten im Reiche Israel zu den Priestern ein durchaus feindliches war, so erscheint Alles in dem schönsten Lichte. Weil das Prophetenthum nicht an einer durch ihr Alter ehrwürdigen,

durch göttliche Zeichen und Wunder geheiligten Hierarchie eine Stütze und Grundlage hatte, so mufste es weit kräftiger von oben unterstützt, weit augenscheinlicher legitimirt werden, so mufsten sich die in Bezug auf Israel vergeblichen Wunder und Zeichen bei Einsetzung des Levitischen Priesterthums bei ihm wiederholen. — Ferner, gleich die erste Erzählung, in der ein Israelitischer Prophet vorkommt, 1 Regg. 13., zeigt, wie grundfalsch die von uns bestrittene Ansicht von dem Verhältnisse der Propheten zu der Israelitischen Staatsreligion ist. Es ist unbegreiflich, wie Eichhorn, l. c. p. 196., diese Erzählung als Beleg für den Satz anführen kann, dafs Eiferer für die reine Mosaische Constitution aus dem Reiche Judah manchmal in Bezug auf den Kälberdienst mit Dienern Jehovahs in dem Reiche Israel in Kampf und Widerspruch gerathen seyen. Sie beweist vielmehr, dafs die Israelitischen Propheten mit den Judäischen in Bezug auf den Kälberdienst vollkommen gleich dachten. Der Israelitische Prophet kündigt in 13, 21. dem Judäischen das göttliche Gericht an, weil er in einem Nebenpunkt, verleitet durch seine eigne Verführung, der göttlichen Instruction nicht treu gewesen. Er verordnet in V. 31., dafs man ihn zur Seite des Gottesmannes begraben solle, und spricht in V. 32. die Überzeugung aus, dafs Alles in Erfüllung gehen werde, was jener im Namen Jehovahs wider den Altar in Bethel und wider alle Höhenhäuser geweissagt. Hieraus erhellt, dafs die Quelle des lügenhaften Vorgebens, wodurch er nach V. 17. den Judäischen Propheten verleitete, bei ihm einzukehren, nicht Differenz der religiösen Überzeugung seyn kann. Es beruhte vielmehr auf der Anerkennung seiner göttlichen Sendung und dem dadurch hervorgerufenen Verlangen, zu ihm in nähere Beziehung zu treten, und ist also ein Zeugnifs dafür, dafs er den Cultus des Jerobeam als dem göttlichen Worte widersprechend misbilligte. Dafs dies Verlangen sich auf eine so krankhafte Weise äufserte, dafs er so um jeden Preis Befriedigung desselben suchte, erklärt sich am leichtesten auf

folgende Weise. Er hatte sich bei den Neuerungen Jerobeams durch Stillschweigen versündigt. Was der Jüdäische Prophet that, brachte ihm zum Bewufstseyn, was er hätte thun sollen. Von diefer Schaam über seinen Fall ergriffen, will er sich durch die Gemeinschaft mit dem Zeugen des Herrn wieder vor sich selbst und vor andern zu Ehren bringen. — Auch hier verschlägt es für unseren Zweck nichts, wenn man den mythischen Charakter der Erzählung behauptet. Denn dafs sie nicht Judäischen, sondern Israelitischen Ursprunges war, wird, aufser durch die allgemeinen Gründe, noch speciell durch 2 Regg. 23, 17. bestätigt. — Endlich, die ganze Art und Weise, wie der Verfasser der Bücher der Könige die Israelitische Staatsreligion beurtheilt, führt darauf, dafs die wahren Propheten im Reiche Israel in entschiedener Opposition gegen sie standen. Wenn er die Lostrennung von dem Nationalheiligthum, den Kälberdienst, die Abschaffung des Levitischen Priesterthums, als schwere Sünde betrachtet, welche den Untergang des Reiches Israel nach sich zog, so setzt dies doch voraus, dafs diese Sünde als solche für die Mitglieder des Zehnstämmereiches erkennbar war, dafs nur die Neigung an ihrer Erkenntnifs hinderte, dafs die Besseren, namentlich die Propheten, wider sie zeugten. Und dafs der Verfasser der Bücher der Könige sich in dieser Beziehung geirrt habe, das läfst sich um so weniger denken, je sicherer er überall in Anlegung seines Maafsstabes ist, und je wichtiger die Sache.

Noch beruft man sich zum Beweise für das Nichtvorhandenseyn des Pentateuch im Reiche Israel auf die Nichtbeobachtung der gottesdienstlichen Vorschriften desselben, ohne Einlenkung von Seiten der nachfolgenden Regentenfamilien, ohne Polemik dagegen von Seiten der Priester, vgl. Vatke S. 427., v. Bohlen Einl. S. 142. Allein die Hartnäckigkeit in dem Festhalten gewisser Einrichtungen, des Kälberdienstes und des nichtlevitischen Priesterthums, ist vielmehr ebenso sehr ein Beweis für das Vorhandenseyn des Pentateuch, wie das

genaue Anschliefsen an ihn in den übrigen Beziehungen. Wie ist es zu erklären, dafs bei dem häufigen Regentenwechsel nicht auch einmal ein Regent auftrat, der der bildlosen Verehrung des Herrn ergeben war? dafs auch diejenigen, welche wie Jehu den Baalsdienst ausrotteten, doch vor dem Gedanken, den Kälberdienst abzuschaffen, zurückprallten? dafs keiner es wagte, den reineren Grundsätzen zu huldigen, die doch, wie man zugesteht, damals sich mächtig durcharbeiteten? Ist die Differenz, die sich in dieser Beziehung zwischen den Judäischen Königen und den Israelitischen findet, etwa eine zufällige? Liefse sich auch die erste Einführung des Kälberdienstes und des nichtlevitischen Priesterthums durch Jerobeam von der neuerlich aufgestellten Ansicht aus erklären, dafs er an dem Hergebrachten festhielt, so doch gewifs nicht das hartnäckige Festhalten an diesen Instituten während der ganzen Dauer des Israelitischen Reiches. Dies zeigt vielmehr, dafs man den Kälberdienst und das nichtlevitische Priesterthum als die Grundlage der politischen Existenz Israels betrachtete, was nur bei der Annahme des Vorhandenseyns und der Auctorität des Pent. denkbar ist.

Wenden wir uns nun, nach Beendigung der Untersuchungen über das Verhältnifs des Reiches Israel zum Pentateuch nach Jerobeam, zu der Geschichte der Trennung des Reiches. Hier bietet sich uns eine dreifache Aufgabe dar. Wir müssen 1. die Einwendungen beseitigen, welche man gegen die Glaubwürdigkeit der betreffenden Berichte erhoben hat. 2. Die Gründe für das Vorhandenseyn des Pentateuch zur Zeit der Trennung darlegen, und 3. die Scheingründe beseitigen, welche man gegen dasselbe aus den betreffenden Berichten entnommen hat.

Was das erste betrifft, so haben wir besonders Vatke zu berücksichtigen, welcher in der Geschichte der Trennung alles von unterst zu oberst kehrt. Nach ihm hat der Referent

die Begebenheit in ein ganz falsches Licht gestellt, indem er von später herrschenden Vorstellungen ausging, die nicht im Bewufstseyn der handelnden Personen liegen konnten, vergl. S. 396. 1. Nach dem Verfasser der Bücher der Könige und ebenso nach der Chronik, ist der von Jerobeam gestiftete Cultus eine auf eigene Hand unternommene Neuerung, eine blofse Nachahmung des Kälberdienstes in der Wüste, der in seiner Zeit gar keine Wurzel mehr hatte, unternommen zu dem Zwecke, eine religiöse Trennung zwischen Judah und Israel herbeizuführen, und auf diese Weise der bürgerlichen eine sichere Grundlage zu geben, vgl. 1 Regg. 12, 26—28., besonders das: und er berieth sich, was auf ein Herausgreifen grade dieses Mittels aus der ganzen Anzahl der zu Gebote stehenden hinführt. Diese Ansicht, meint Vatke, könne nicht die richtige seyn. Im Reiche Israel habe sich vielmehr der religiöse Geist der älteren Zeiten erhalten, der im Davidischen Zeitalter noch das herrschende Bewufstseyn bildete, während das Reich Judah einen steten Fortschritt zum Höheren zeige. Der Kälberdienst, der nicht aus Ägypten abzuleiten sey, sondern sich an die ältere Cananitische Symbolik angeschlossen habe, namentlich an den Dienst des Saturn, sey die älteste historisch begründete Form der Volksreligion, die zur Zeit der Trennung allgemein verbreitet gewesen, und das Reich Israel bis zu seinem Untergange Repräsentant derselben. Wie wenig auf das Urtheil der Referenten über den Thierdienst zu geben, gehe daraus hervor, dafs der Verf. der Chron. (2 Chron. 11, 15.) Jerobeam auch die Verehrung der Böcke zuschreibe (S. 393. 98. 402.). — Sollte diese Ansicht dem Gebiete willkührlicher, dem Gelehrten nicht ziemender Einfälle enthoben werden, so mufste der Verfasser durch historische Zeugnisse darthun, dafs der Kälberdienst in der Zwischenzeit zwischen Aharon und Jerobeam ununterbrochen fortgegangen, dafs er namentlich in Davids Zeit allgemein verbreitet gewesen sey. Die Art, wie er sich dieser Aufgabe entledigt, kann nur Staunen und Un-

willen hervorrufen. Er beruft sich S. 267. auf Gideons Ephod, das nach seiner Meinung ein mit Gold überzogenes Bild gewesen seyn soll. „Die Gestalt des Bildes ist nicht näher bezeichnet; wahrscheinlich aber hatte es die eines Stieres, oder eine aus Stier- und Menschengestalt gemischte". Darauf führe theils das Urtheil des Referenten, welcher in jenem Bilderdienste Götzendienst erblickte, wie die Propheten im späteren Stierdienste des Reiches Israel; theils die Analogie des zweiten Ephod, welches das Buch der Richter erwähne. Denn dieses (17, 5. 18. 30.) scheine nicht verschieden gewesen zu seyn von dem Stierbilde, welches Jerobeam nach Dan versetzte, wenigstens sey die Priesterschaft dieselbe gewesen, 1 Regg. 12, 29. — Sonderbar ist es, schon mit bloſsen Wahrscheinlichkeiten die beglaubigte Geschichte bekämpfen zu wollen, und zwar in dem allerzuversichtlichsten Tone. Und wie verhält es sich mit diesen Wahrscheinlichkeiten! Die gänzliche Grundlosigkeit der Behauptung, daſs Gideons Ephod ein mit Gold überzogenes Bild gewesen, brauchen wir hier nicht darzuthun, nicht zu zeigen, daſs was in der Christol. Th. 3. S. 127 ff. über diesen Gegenstand bemerkt worden, noch feststeht. Es genügt vollkommen, wenn wir nachweisen, daſs die Behauptung der Stiergestalt des angeblichen Bildes gänzlich aus der Luft gegriffen ist. Wie wenig das: „und es hurte ganz Israel dort ihm nach", in Richt. 8, 27. beweisen kann, daſs der Verfasser in dem Cultus des Ephod Götzendienst erblickte, zeigt z. B. Levit. 20, 6.: „und die Seele, die sich wendet zu den Todtenbeschwörern und den Wahrsagern, daſs sie ihnen nachhure"; und auch davon abgesehen, wie elend ist der Schluſs: beides ist Götzendienst, folglich ist beides Stierdienst, als ob es auſser dem Stierdienste gar keinen Götzendienst gebe. — Die Differenz des zweiten im Buche der Richter erwähnten Ephod von dem Stierbilde Jerobeams in Dan, erhellt deutlich grade aus 1 Regg. 12, 29., derselben Stelle, auf die der Verf. sich beruft. Nach ihr wurde ja das Bild, das nachher nach

Dan versetzt wurde, erst von Jerobeam verfertigt. Und durch die ganzen Bücher der Könige wird die Angabe, dafs Jerobeam die beiden Kälber zuerst verfertigt, und dadurch Israel sündigen gemacht habe, wiederholt. Ebenso bestimmt aber spricht gegen die Identificirung des in der Richterperiode zu Dan aufgestellten Bildes, das Vatke noch dazu mit dem Ephod verwechselt, Richt. 18, 30. 31.: „Und es errichteten sich die Söhne Dans das Bild, und Jonathan, der Sohn u. s. w., er und seine Söhne waren Priester dem Stamme der Daniten, bis zu der Zeit, da das Land gefangen geführt wurde. (V. 31.) Und sie stellten sich auf das Bild Michas, das er gemacht, alle Tage, da das Haus Gottes in Siloh war". Hier wird für die Dauer des Bildes in Dan und des ihm geweihten Priesterthums ein doppelter *terminus ad quem* angegeben. 1. die Wegführung des Landes und 2. das Vorhandenseyn der Stiftshütte in Siloh. Die Zweifel, die in Bezug auf den ersteren stattfinden könnten, werden durch die Deutlichkeit des letzteren besiegt. Schon 1 Sam. C. 21. finden wir die Stiftshütte in Nob, vgl. Keil, über die Chronik S. 393., und schon damals also war dieser *terminus ad quem* abgelaufen. Dafs die Bundeslade während ihres Sitzes zu Siloh von den Philistern genommen wurde, hielt man für eine Realerklärung Gottes, dafs er dort nicht ferner wohnen wolle, vgl. Ps. 78. Demzufolge wurde die Bundeslade, nachdem sie von den Philistern zurückgegeben worden, gar nicht wieder dorthin gebracht, sondern sie kam zuerst nach Kirjath Jearim in Judah, 1 Sam. 7, 1. 2., und dann nach Zion. Und ebenso wurde auch die Stiftshütte von dem entheiligten Orte weggebracht. Grade in dieser Zeit nun finden wir eine höchst passende Veranlassung zum Aufhören des widergesetzlichen Cultus in Dan, so dafs uns die Verbindung, in welche dieselbe mit der Wegführung der Stiftshütte von Siloh gesetzt wird, ganz klar wird. Nach der Rückkehr der Bundeslade entstand unter Israel eine lebendige Sehnsucht nach dem Herrn. Diese benutzend, ermahnte Samuel zur Ent-

fernung alles abgöttischen Wesens aus ihrer Mitte. „Und es entfernten die Kinder Israel die Baalim und die Aschtarot und dienten dem Herrn alleine", 1 Sam. 7, 4. — Suchen wir nun aus der zweiten Gränzbestimmung die erste zu erklären, so zeigt sich sogleich, dafs unter der Wegführung des Landes nicht das Assyrische Exil zu verstehen ist, an welches zu denken auch schon der Ausdruck nicht erlaubt, da das הָאָרֶץ das ganze Land Israel bezeichnet. Vielmehr betrachtet der Verfasser das ganze Land als in seinem Heiligthum, das gleichsam seinen Kern und seine Wesenheit bildete, in die Gefangenschaft weggeführt, vergl. mit dem עַד־יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ Ps. 78, 61.: „und er gab in die Gefangenschaft seine Macht, und seine Zierde in die Hand des Feindes", und 1 Sam. 4, 21., wo es von der Schwiegertochter des Eli heifst: „und sie nannte seinen Namen Ikabod, indem sie sprach: hinweggeführt ist Ehre von Israel", גָּלָה כָבוֹד מִיִּשְׂרָאֵל. Freilich würde der Verfasser sich nicht so ausgedrückt haben, wenn er nach den Zeiten des Exils geschrieben, und er hätte sich nicht so ausdrücken dürfen, wenn er sich nicht im f. V. näher erklärt hätte. So aber ist die falsche Auffassung, wie sie besonders von Clericus vertheidigt worden, eine selbstverschuldete. Clericus sucht die beiden *termini* von einander loszureifsen: *simulacrum autem illud ab eo tempore non fuit amplius Dane, sed non sequitur propterea exstinctam illic idololatriam fuisse, cum aliud signum ejus loco substitui potuerit, quod ut diximus usque ad captivitatem durarit.* Allein in V. 30. werden das Bild und das Priesterthum des Jonathan und seiner Söhne so eng mit einander verbunden, dafs das Aufhören des einen, nothwendig auch das Aufhören des andern mit einschliefsen mufs. Ein zufälliges Abhandenkommen des Bildes, an dessen Stelle gleich ein anderes errichtet wurde, würde gewifs der Verfasser, da dies ein vollkommen gleichgültiger Umstand war, nicht erwähnt haben. Und war die Wegschaffung des Bildes eine Thatsache von Bedeutung, stand

sie in ursachlicher Verbindung mit der Versetzung der Stiftshütte, so mufste auch das Abthun des Priesterthums damit verbunden seyn. — Steht es nun fest, dafs der in dem Buche der Richter erwähnte Cultus zu Dan schon in der ersten Zeit Samuels sein Ende nahm, so auch zugleich, dafs er mit dem Cultus Jerobeams gar nichts gemein hatte. — Aufserdem beruft sich Vatke noch (S. 400.) auf Davids Ephod, „das nach aller Wahrscheinlichkeit gleichfalls Stiergestalt hatte". Diese Wahrscheinlichkeit kann aber wohl nur auf dem vermeintlichen Beweise für die Stiergestalt der im Buche der Richter erwähnten Ephod's beruhen, und schlägt also sogleich in ihr Gegentheil um. — Soviel ist also ausgemacht: in der ganzen Zeit, von Aharon bis auf Jerobeam, findet sich auch nicht die geringste Spur von Stierdienst unter den Israeliten, und der schon bezeichnete Angriff gegen die beglaubigte Geschichte entbehrt alles Fundamentes. Wir können aber noch mehr leisten, wir können zeigen, dafs die Annahme einer Vererbung des Stierdienstes auf das Zehnstämmereich nicht nur grundlos ist — dafs schon das *argumentum a silentio* hier grofse Bedeutung hat, wird jeder zugestehen —, sondern auch entscheidende positive Gründe gegen sich hat.

Wir müssen zu diesem Zwecke den Ursprung des Kälberdienstes näher untersuchen. Dafs derselbe aus Ägypten herzuleiten, war bis jetzt durchaus die gangbare Annahme. Schon Philo trägt sie als über allen Zweifel erhaben vor, *de vita Mosis l. III. p.* 677.: ἐκλαθόμενοι τῆς πρὸς τὸ ὂν ὁσιότητος, ζηλωταὶ τῶν Αἰγυπτιακῶν γίνονται πλασμάτων· εἶτα χρυσοῦν ταῦρον κατασκευασάμενοι, μίμημα τοῦ κατὰ τὴν χώραν ἱερωτάτου ζώου δοκοῦντος εἶναι, θυσίας ἀθύτους ἀνήγαγον κ. τ. λ. Ebenso auch Stephanus in Act. 7, 39. 40.: ἐστράφησαν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν εἰς Αἴγυπτον, εἰπόντες τῷ Ἀαρών, ποίησον ἡμῖν θεούς, κ. τ. λ. Die betreffenden Stellen der Kirchenväter bei Bochart, *Hieroz.* 1. *p.* 346. Vatke aber hat diese Herleitung verworfen, und zwar, indem er dagegen anführt,

in Ägypten seyen blos lebendige Thiere für heilig gehalten worden, Thierbilder aber in der Regel nur als Masken, oder in Compositionen angebracht, und sich hierfür auf Creuzer, Th. 1. S. 480 ff. beruft. Schlägt man nun aber diese Stelle nach, so muſs man mit Unwillen über die Leichtfertigkeit erfüllt werden, mit der der Verfasser in Feststellung eines Punktes von so groſsen Consequenzen verfährt. Von der Nichthäufigkeit der Thierbilder sagt Creuzer kein Wort. Daſs er sie behaupte, ist ein bloſser Schluſs daraus, daſs er blos von Basreliefs und Masken redet, weil aus natürlichem Grunde diese uns in gröſserer Anzahl erhalten sind, als die Statüen. Hätte der Verfasser sich nur die Mühe gegeben, irgend der Sache weiter nachzugehen, so würde er gleich Gelegenheit gehabt haben, sich dieser Schluſsfolgerung zu schämen. Schon Bochart, *Hieroz. t.* 1. *p.* 345. Rsm., führt für seinen Satz: *Aegyptios eorum animalium, quae viva coluerunt, statuas passim in templis erexisse*, die Auctorität des Mela an, welcher *l. I. c.* 9. §. 7. sagt: *colunt effigies multorum animalium, atque ipsa magis animalia*, so wie des Strabo, welcher *l.* 17. *p.* 805. von den Ägyptischen Tempeln sagt, wo überhaupt in ihnen Bilder vorhanden seyen, da haben sie nicht Menschen- sondern Thiergestalt, *ξόανον δ' οὐδὲν, ἢ οὐκ ἀνθρωπόμορφον, ἀλλὰ τῶν ἀλόγων ζώων τινός.* Auſserdem beruft er sich schon auf die Erzählung bei Herod. *l. II. c.* 129 ff., die für unseren Zweck höchst wichtig ist. Nach ihr lieſs der Ägyptische König Mycerinus nach dem Tode seiner Tochter eine hohle hölzerne Kuh (*βοῦν ξυλίνην κοίλην*) verfertigen, die dann vergoldet wurde, und setzte darin seine Tochter bei. Diese Kuh war noch zu Herodots Zeit vorhanden, und es wurde ihr täglich religiöser Dienst geleistet: *αὕτη ὦν ἡ βοῦς γῇ οὐκ ἐκρύφθη, ἀλλ' ἔτι καὶ εἰς ἐμὲ ἦν φανερή, ἐν Σάϊ μὲν πόλι ἐοῦσα, κειμένη δὲ ἐν τοῖσι βασιληΐοισι, ἐν οἰκήματι ἠσκημένῳ· θυμιήματα δὲ παρ' αὐτῇ παντοῖα καταγίζουσι ἀνὰ πᾶσαν ἡμέρην.* Sie wurde jährlich bei dem Feste des Osiris

in Procession umhergetragen: ἐκφέρεται δὲ ἐκ τοῦ οἰκήματος ἀνὰ πάντα τὰ ἔτεα· ἐπεὰν τύπτωνται οἱ Αἰγύπτιοι τὸν οὐκ ὀνομαζόμενον ϑεὸν ὑπ' ἐμεῦ ἐπὶ τοιούτῳ πρήγματι, τότε ὦν καὶ τὴν βοῦν ἐκφέρουσι ἐς τὸ φῶς. Die Vergoldung war, wie die Anschauung der Theile, die nicht vom Gewande bedeckt waren, zeigte, sehr stark: ἡ δὲ βοῦς τὰ μὲν ἄλλα κατακέκρυπται φοινικέῳ εἵματι· τὸν αὐχένα δὲ καὶ τὴν κεφαλὴν φαίνει κεχρυσωμένα παχέϊ κάρτα χρυσῷ. — Dafs nun auf dasjenige, was Herodot von der Tochter des Mycerinus erzählt, nichts zu geben sey, die Kuh vielmehr ein Götterbild gewesen, und zwar ein Bild der Isis, geht schon aus der Erzählung, für sich betrachtet, hervor. Als schwankende Sage gibt Herodot selbst jenes Mährchen von der Tochter des Mycerinus; er erzählt nachher noch ein anderes, das Andere an das Bild knüpften; die religiöse Verehrung, die dem Bilde erzeigt wurde, das jährliche Herumtragen an dem Feste des Osiris, das *insigne* der Sonne zwischen den Hörnern (μεταξὺ δὲ τῶν κερέων ὁ τοῦ ἡλίου κύκλος μεμιμημένος ἔπεστι χρύσεος), das allgemeine Verhältnifs der Kühe zu der Isis, alles dies zeigt, dafs wir es hier mit einem Mifsverständnifs zu thun haben. Dies erkannte schon Zoega, *de obeliscis p.* 415.: *Sed quanquam sane haud libens Herodoti fidem reprobem, ista tamen nimium distare vereor a reliquis Aegyptiorum moribus, neque apud ipsos Graecos fidem meruisse videntur, quorum praeter Herod. nemo hujus facti meminit: neque omnino credibile est, mulierculam nullo facinore claram tanti habitam fuisse apud posteros. Suspicor autem veterem scriptorem, sive interpretes, quibus ipse usus est in Aegypto, Isidis deae simulacrum, lugubribus cerimoniis destinatum, pro regiae juvenis conditorio accepisse: errore inde potissimum nato, quod in sacerdotum mythis Isis, quae luna est, tranquillitatis s. noctis filia appellaretur.* — Was wir schon aus dem Berichte des Herodot selbst folgern können, das wird uns bestätigt durch die Angabe des Plutarch,

de Is. et Os. opp. II. p. 366., wonach die Ägypter die Isis unter dem Bilde einer stark vergoldeten Kuh verehrten, welche bei der jährlichen Trauer um den Osiris öffentlich gezeigt wurde: *καὶ βοῦν διάχρυσον ἱματίῳ μέλανι βυσσίνῳ περιβάλλοντες ἐπὶ πένθει τῆς θεοῦ δεικνύουσι· βοῦν γὰρ Ἴσιδος εἰκόνα καὶ γῆν νομίζουσι* (Sie halten die Kuh für das Ebenbild der Isis und für die Erde = für das Ebenbild der Erde.) Daſs Plutarch von derselben Kuh redet, von der Herodot, liegt am Tage, und wird auch von Creuzer, *commentatt. Herod. p.* 127. und Mythologie Th. 4. S. 228 ff. anerkannt, so daſs Vatke seinem Gewährsmann selbst das *silentium* blos andichtet, aus dem er so Wichtiges schlieſst. — So haben wir also hier für das goldne Kalb eine Analogie, wie sie nicht vollkommner gewünscht werden kann. — Wie sich die Thierbilder zu den lebendigen heiligen Thieren verhielten, das hat schon Jablonsky, *proll. p.* 86. trefflich auseinandergesetzt: *Animalia viva, quae pro simulacris et statuis colerentur, omnibusque honoribus divinis gauderent, in templis tantum conspiciebantur rite consecratis diisque dedicatis, idque tantum in certis quibusdam. Apis taurus non colebatur nisi in una urbe Memphi etc. Verum effigies horum animalium cernebantur in plerisque aliis templis per totam Aegyptum et cernuntur hodieque in eorum ruderibus.* — Bis in die neueste Zeit hinein ist es Niemand eingefallen, daran zu zweifeln, daſs die Ägypter neben den lebendigen heiligen Thieren auch Thierbilder gehabt. So bemerkt Drumann, über die Inschrift von Rosette S. 201.: „In dem Innersten des eigentlichen Tempels, der Kapelle, fand man keine Statue von menschlicher Gestalt, sondern nur das Bild irgend eines Thiers". O. Müller, in der Archäologie der Kunst, S. 240., macht darauf aufmerksam, wie bei den Ägyptern lebendiger und tiefer als die Menschengestalt, die Thiergestalt aufgefaſst sey, „zu deren bewunderungsvoller Beobachtung die Ägypter ihre natürliche Neigung von Anfang an

hintrieb, wie ihre Religion beweist", und redet S. 243. 44. von den hölzernen und bronzenen Bildern von Göttern und heiligen Thieren. — Fand nun aber schon bei den Ägyptern neben der Verehrung der lebendigen heiligen Thiere, die Verehrung der Bilder statt, so wird man es sehr natürlich finden, dafs die Israeliten am Sinai und von Jerobeams Zeit an, sich nicht an die erstere, sondern an die letztere anschlossen. Es ist keinem Zweifel unterworfen, dafs der Kälberdienst nicht Götzendienst im eigentlichen Sinne war, dafs man unter dem Symbole der Kälber Jehovah verehrte. v. Bohlen freilich hat dies neuerdings geläugnet (Einl. S. 108.), aber gegen ihn genügt schon die blofse Verweisung auf J. D. Michaelis M. R. Th. 5. §. 245.*) Nicht nur in den Büchern der Könige, auch bei Amos und Hoseas wird zwischen Kälberdienst und eigentlichem Götzendienst durchgängig unterschieden. Aharon nennt Exod. 32, 4. 5. bei Ausrufung des Festes ausdrücklich Jehovah, u. s. w. Die einzige Stelle, auf die v. Bohlen sich beruft, 1 Regg. 14, 9., wo der Prophet Achijah zu Jerobeam spricht: „und du hast schlechter gethan, als alle, die vor dir waren, und du gingest und machtest dir andere Götter und Gufsbilder, mich zu erzürnen, und mich warfst du hinter deinen Rücken", kann nur nach roher Auffassung dahingezogen werden. Der Prophet weist darauf hin, wie das Verbrechen der Verehrung Jehovahs unter dem Stierbilde mit dem eigentlichen Götzendienste auf einer Linie liege, ungefähr so wie der Herr schon den geilen Blick als Ehebruch bezeichnet, ohne damit sagen zu wollen, dafs er dem eigentlichen Ehebruche ganz gleich stehe. Der Jehovah, der unter

*) Selbst Vatke erklärt sich hier entschieden gegen v. Bohlen. Dafs die Bilder Jehovah darstellten, erweist er S. 677. daraus, dafs aufserdem kein öffentlicher Jehovahcultus in Israel war, die meisten Könige aber Jehovah verehrten, was auch die Composition mehrerer Königsnamen aussage.

dem Bilde eines Stieres verehrt wurde, war ja wirklich im Übergange zum Götzen begriffen. Das Symbol des Stieres konnte nur die Macht Gottes bezeichnen; wer es wählte, dem mufste die Eigenschaft, welche am strengsten den Gott Israels von den Götzen der Heiden scheidet, die Heiligkeit, aus dem Bewufstseyn entschwunden seyn. — So lange aber Jehovah noch Gegenstand des Cultus war, konnte man nicht so tief sinken, ihm lebendige Thiere zu weihen, die Nachahmung der Ägypter mufste bei den Thierbildern stehen bleiben. Nach Jablonsky l. c. p. 85. gingen die Ägypter von der Verehrung der lebendigen Thiere zu der Verehrung der Thierbilder über. Von seiner Voraussetzung eines Überganges vom Besseren zum Schlechteren aber, deren Richtigkeit wir hier nicht untersuchen wollen, mufs vielmehr das Umgekehrte angenommen werden. Bei Thierbildern ist die Abstraction weit leichter, wie bei lebendigen Thieren. Die Verehrung der letzteren setzt eine Freude am Thierischen, eine Verthierung, voraus, wie sie nur bei gänzlicher Verdunkelung des Gottesbewufstseyns, bei vollkommner Lossagung von dem wahren Gotte denkbar ist. Wie die Ägypter wegen ihres Thierdienstes selbst von den Griechen verspottet wurden, ist bekannt, vgl. Jablonsky l. c. p. 85.

Fassen wir nun, nachdem wir die Nichtigkeit des Beweises gegen den Ägyptischen Ursprung des Kälberdienstes nachgewiesen haben, die Beweise für denselben ins Auge. Vor allem ist hier zu bemerken, dafs der Thierdienst von der ganzen alten Welt als ein eigenthümlich Ägyptisches Institut betrachtet wurde, und als solches die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zog. Die erste Auctorität für Thier- und namentlich Stierdienst bei den Cananitern, ist Vatkes im J. 1836 p. Ch. erschienenes Buch, aus dem wir auch so viel Merkwürdiges über den Dienst des Saturn lernen, der unter dem Bilde des Stieres von ihnen verehrt seyn soll. So ist für den erträumten Gott sogleich auch ein erträumter Cultus vorhanden. —

Ferner,

Ferner, die Israeliten erscheinen durch ihre ganze Geschichte in ihren Superstitionen abhängig von den Eindrücken, die sie von ihren Umgebungen, von den Völkern, erhalten, die mit ihnen in Berührung stehen. Nun ist aber ein solcher Eindruck in den ersten Zeiten des Zuges durch die Wüste nur von Seiten der Ägypter denkbar. Mit keinem andern Volke waren sie damals noch in nahe Berührung getreten. Auch bei Jerobeam ist der Zusammenhang mit Ägypten historisch nachweisbar, vgl. 1 Regg. 12, 2., so daſs die Errichtung des Kälberdienstes durch ihn, nicht bloſse todte Nachahmung von Aharons Beispiel war, sondern daneben auch eine neue Wurzel hatte. — Ist bei dem Bocksdienste die Entlehnung aus Ägypten erweislich und zugestanden (vgl. S. 119.), so wird doch auch wohl der verwandte Kälberdienst denselben Ursprung haben. — Einen andern Grund tragen wir mit den Worten von Clericus zu Exod. 32. vor: *docent etiam nos diserte scriptores alii sacri, quamquam tacuit Moses, Israelitas in Aeg. superstitionem Aegyptiacam imitatos. Jos.* 24, 14. *Ez.* 20, 7. 8. 23, 3. 8. *Igitur quicunque Aharonis vitulum aliunde, quam ex Aegypto derivant, in re facili negotium sibi frustra facessunt.* — Die Art, wie nach Exod. C. 32. das Fest des goldnen Kalbes von dem Volke begangen wurde, findet in den Beschreibungen der Götterfeiern bei den Ägyptern auffallende Analogien, vgl. V. 6.: „und das Volk setzte sich zu essen und zu trinken, und stand auf zu spielen"; V. 17.: „Und es hörte Josua die Stimme des Volkes und sein Gejauchz und sprach zu Moses: Stimme des Krieges ist im Lager". V. 18. Moses: „Stimme des Gesanges höre ich". V. 19.: „und er sah das Kalb und Reigen", mit Herod. B. II. C. 60.: αἱ μέν τινες τῶν γυναικῶν κρόταλα ἔχουσαι κροταλίζουσι, οἱ δὲ αὐλέουσι· αἱ δὲ λοιπαὶ γυναῖκες καὶ ἄνδρες ἀείδουσι, καὶ τὰς χεῖρας κροτέουσι κ. τ. λ. Besonders aber mit B. 3. C. 27., wo es speciell von dem Apisfeste heiſst: ἐπιφανέος δὲ τούτου γενομένου, αὐτίκα οἱ Αἰγύπτιοι εἵματά τε ἐφόρεον τὰ

κάλλιστα καὶ ἦσαν ἐν θαλίῃσι, und wo die Priester in der Angabe der Ursache der öffentlichen Freude sagen: καὶ ὡς ἐπεὰν φανῇ, τότε πάντες οἱ Αἰγύπτιοι κεχαρηκότες ἑορτάζοιεν. Ein Exceſs von Lustigkeit und lärmender Ausgelassenheit wurde bei den Ägyptern förmlich für Religionspflicht gehalten. Drumann l. c. p. 222. bemerkt in d. Bez.: „Herodot verbürgt, was den Kirchenvätern (Clem. *Alex. Paed. p.* 163. u. A.) weniger geglaubt werden könnte, daſs die Aufzüge Orgien gleichen, bei welchen selbst Frauen unter unanständigen Gesängen und Tänzen, unter einer lärmenden Musik und bacchantischen Gelagen erschienen, daſs dabei Mummereien statt fanden, daſs man das Gesicht färbte und Umstehende schlug oder verspottete. — Selbst die Priester nahmen daran Theil" u. s. w., vgl. noch Creuzer Th. 1. S. 248 ff. 448 ff. — Endlich bei der Herleitung aus Ägypten erklärt sich auch leicht die Zweizahl der Kälber des Jerobeam, und daſs er sie an verschiedenen Orten, das eine zu Bethel, das andere zu Dan aufstellen lieſs. Zwei heilige Stiere, der Apis zu Memphis und der Mnevis zu Heliopolis, wurden von ganz Ägypten verehrt, vgl. die Stellen bei Jablonsky p. 181 ff., Drumann l. c. S. 184. Der Cultus des einen von ihnen kam vielleicht erst in der Zwischenzeit zwischen Moses und Jerobeam auf. Plutarch sagt, daſs der Mnevis, der in den späteren Zeiten dem Apis bedeutend nachstand (δευτέρας ἔχει τιμὰς μετὰ τὸν Ἄπιν), von Einigen für den Vater des Apis gehalten werde, *de Is. et Os. p.* 364., und die nachmosaische Einführung des Apiscultus hat Jabl. *l. IV. p.* 208 ff. auch aus anderen Gründen nachzuweisen gesucht. Diese Gründe für die Priorität des Mnevis sind jedoch nicht stark genug, das günstige Vorurtheil aufzuwiegen, welches Apis, den Herodot allein erwähnt, durch sein in späterer Zeit überwiegendes Ansehen für sich hat. Und so ist es wahrscheinlicher, daſs in dem Mosaischen Zeitalter allein noch der Cultus des Apis vorhanden war, daſs ihm der Cultus des Kalbes in der Wüste und ebenso der zu Bethel entsprach, und

dafs der Cultus zu Dan eine Nachäffung des in der Zwischenzeit enstandenen Mnevisculus war, den Jerobeam bei seiner Anwesenheit in Ägypten kennen gelernt hatte. Dafs übrigens die zwei Kälber des Jerobeam in Beziehung auf Apis und Mnevis stehen, erkannte schon Hieronymus. Er sagt zu Hos. 4.: *videtur mihi idcirco et populus in similitudine fecisse sibi caput vituli, quod coleret, et Hieroboam, filius Naboth vitulos aureos fabricatus, ut quod in Aegypto didicerant,* Ἆπιν καὶ Μνεῦιν, *qui sub figura boum coluntur, esse deos, hoc in sua superstitione servarent.*

Steht es nun fest, dafs der Kälberdienst Ägyptischen Ursprunges ist, so auch zugleich, dafs seine Wiedereinführung in der Zeit Jerobeams eine Neuerung war, dafs er in der Zwischenzeit zwischen dem Einzuge in Canaan und der Trennung der beiden Reiche gänzlich aufgehört hatte. Der Ägyptische Einflufs mufste grade da aufhören, wo die enge Berührung der Israeliten mit den Völkern in und um Palästina begann. Vor der Theilnahme an Cananitischem Götzendienst wird schon im Pentateuch in allen Stellen gewarnt, die sich auf den Aufenthalt des Volkes in dem verheifsenen Lande beziehen; mit Rücksicht auf diese Gefahr, wird die Vernichtung alles dessen geboten, was den Götzen geweiht gewesen war, verboten jede Verschwägerung mit den Cananitern, jede Gemeinschaft mit ihnen, jede Verschonung ihres Lebens. Der Baalcultus reifst bei den Israeliten ein, sobald sie mit den Moabitern in nähere Berührung kommen, und verdrängt das Andenken an die Ägyptischen Götter nicht weniger, wie das Andenken an Jehovah. Und wie mit dem Einzuge in Canaan der Ägyptische Einflufs auf einmal ganz abgeschnitten ist, das ersehen wir daraus, dafs von da an Baal und Astarte und die andern Götzen der nächsten Umgebung der Israeliten als die einzigen Objecte ihrer Verehrung vorkommen. So durch das ganze Buch der Richter, so in der schon angeführten Stelle 1 Sam. 7, 4., wo es von Samuels Zeit heifst: „und es entfernten die Kinder Israels die

Baalim und die Aschtarot". So in der letzten Zeit Salomohs. Als die Gottheiten, welchen Salomoh einen Cultus einrichtete, werden 1 Regg. 11, 5—7. 2 Regg. 23, 13. 14. genannt: Aschtoret, die Gottheit der Sidonier, Milkom, der Götze der Ammoniter, Kamosch, der Götze der Moabiter. Wie abhängig die Form des Götzendienstes unter den Israeliten von ihren jedesmaligen nächsten Umgebungen und unmittelbaren Berührungen war, zeigt auch 2 Chron. 25, 14., wonach der Judäische König Amazjah bei der Rückkehr von dem Siege über die Edomiter, die Götter derselben mitbrachte und sie nun sofort zum Gegenstande seiner Verehrung machte *). Wie wenig der Kälberdienst auch in dem Zehnstämmereiche die Anforderungen des Zeitgeistes befriedigte, wie er auch für diesen ein Aufgedrungenes war, das ersehen wir aus dem beständigen Überschwanken des Volkes zum Baalsdienst (vergl. Christologie Th. 3. S. 9.).

Was endlich die Behauptung betrifft, der eine der Referenten, der Verfasser der Chronik, zeige seine Urtheilslosigkeit in Bezug auf den Stierdienst schon dadurch, daſs er Jerobeam

*) Vatke bemerkt selbst S. 700., es sey merkwürdig, daſs die Hebräer in der Sphäre der Naturreligion gar nicht originell gewesen; in dem langen Zeitraum, wo sie bei ihnen herrschte, lassen sie sich immer von Auſsen bestimmen, und die Geschichte der Hebräischen Naturreligion habe daher einen mehr zufälligen Charakter. — Diese Bemerkung ist uns auch noch in anderer Hinsicht wichtig. Sie enthält ein unfreiwilliges Geständniſs des Verfassers von der Nichtigkeit seiner Grundansicht. Hätte sich unter Israel das Bessere aus dem Schlechteren, die Geistesreligion aus der Naturreligion gebildet, so könnte die letztere nicht so unbedingt den Charakter des von Auſsen Überkommenen, Unselbstständigen, Zufälligen haben. Man gehe die Geschichte aller irgend ausgezeichneten Völker durch, und sehe zu, ob sich unter ihnen solche unbedingte Abhängigkeit von den jedesmaligen Umgebungen und Berührungen in religiöser Hinsicht findet, ob nicht bei aller Empfänglichkeit für das von Auſsen kommende, wie sie im Wesen des Polytheismus liegt, immer ein Grundcharakter der einheimischen Religion bleibt. Das hier blos angedeutete kann erst später ausgeführt werden.

auch die Verehrung der Böcke zuschreibe, so beruht sie offenbar auf blofsem Misverstande. Es heifst 2 Chron. 11, 15.: „Und er stellte an Höhenpriester für die Seirim und für die Agalim, die er gemacht". Zu Grunde liegt eine Beziehung auf Lev. 17, 7.: „nicht sollen sie ferner schlachten ihre Opfer den Seirim, welchen sie nachhuren" (vgl. über d. St. S. 119.). Das Seirim steht zu dem Agalim ganz in demselben Verhältnifs, wie in dem S. 159. beleuchteten Ausspruche des Achijah das „andere Götter", zu dem „Gufsbilder". Jerobeam behauptete, dafs seine Kälber nur unschuldige Symbolisirung des wahren Gottes seyen. Diesen Wahn beseitigt der Chronist durch ein einziges Wort. Er deutet an, dafs der Cultus der Kälber mit dem in der Wüste begangenen Cultus der Böcke auf einer Linie liege, der von Moses als Hurerei bezeichnet, und vor dem, als vor einer schweren Versündigung gewarnt wird. Das: für die Seirim und für die Agalim ist s. v. a. für die Agalim, welche = Seirim sind. Wie wenig der Verfasser daran dachte, dem Jerobeam einen Cultus der Böcke im eigentlichen Sinne beizulegen, das erhellt z. B. aus 2 Chron. C. 13., wo in der eine vollständige Aufzählung aller Unbill Jerobeams enthaltenden Rede des Abia, der Böcke mit keinem Worte gedacht wird, da doch die Einführung ihres Cultus, wenn sie wirklich statt gefunden, unter allen Verbrechen Jerobeams das schwerste war *).

2. Nach den Quellen (vgl. z. B. 1 Regg. 12, 26.) hatte Jerobeam bei der Einrichtung des Kälberdienstes die Absicht, das Volk von den Festreisen nach Jerusalem abzuhalten, und also alle Bande zwischen den zehn Stämmen und dem Davi-

*) Die richtige Bestimmung des Verhältnisses der Seirim zu den Agalim findet sich z. B. schon bei Bochart t. 1. p. 357.: *in materia religionis profanum est, quidquid non habet deum auctorem. Itaque hi vituli pro diis vocantur diaboli* 2 *Chron.* 11, 15. *Et horum mystae pro sacerdotibus* כמרים, *sacrificuli. — — Et locus pro Bethele, Bethaven. Mutato enim unguento in venenum lethiferum, non debuit manere pyxidis inscriptio.*

dischen Geschlechte zu durchschneiden. Die religiöse Trennung sollte den politischen Riſs unheilbar machen. Waren keine *communia sacra* mehr vorhanden, so muſste auch das Streben nach bürgerlicher Einheit nachlassen. Dagegen, bemerkt Vatke S. 398 ff., spreche der fortdauernde Höhendienst selbst im Reiche Judah; es sey gar nicht wahrscheinlich, daſs jemals eine gröſsere Anzahl von Bewohnern der nördlich gelegenen Gegenden regelmäſsig in Jerusalem geopfert habe. Von Dan wissen wir gewiſs (! vgl. S. 152.), daſs die in der Richterperiode daselbst gegründete Priesterschaft bis zur Auflösung des Reiches fortbestand, Richt. 18, V. 30. 31. Gegen den Vorwurf, Jerobeam habe die Absicht gehabt, seine Unterthanen der reinen Jehovahreligion zu entfremden, und sie dadurch an seine und seiner Familie Herrschaft zu fesseln, spreche, daſs Jerobeams Familie dem Jehovahdienst treuer ergeben war, als Salomoh und dessen nächste Nachfolger; „auch konnte jene Klugheitsmaſsregel in der That nur entgegengesetzte Folgen haben, wenn sonst ein gröſserer Theil des Volkes eine reinere Erkenntniſs Jehovahs besaſs". Freilich lasse der Chronist 2 Chron. 11, 13—17. auch wirklich alle Priester und Leviten und die frommen Jehovahverehrer nach Judah auswandern; seine Angaben verdienen aber keinen Glauben. Wir entgegnen hierauf folgendes. Wenn behauptet wird, daſs kein religiöser Mittelpunkt des Volkes vorhanden gewesen sey, daſs Jerobeam also auch nicht die Absicht gehabt haben könne, einen Theil des Umkreises von diesem Mittelpunkte loszutrennen, zeige der Höhendienst, so liegt dabei eine ganz falsche Vorstellung von dem Höhendienste zu Grunde. Wir haben nicht nöthig, diese Vorstellung hier ausführlich zu widerlegen. Movers, über die Chronik S. 285 ff. hat schon befriedigend nachgewiesen, daſs der Höhendienst vor der Trennung des Reiches in ganz Israel und nach der Trennung im Reiche Judah, ein bloſser Privatcultus war, ein bloſser Anhang des Nationalcultus, die Stiftshütte mit der Bundeslade das einzige Nationalheiligthum, zu

dem an den grofsen Festen gewallfahrtet, wo die Nationalopfer dargebracht, und die Nationalangelegenheiten verhandelt wurden. Damit ist auch zugleich die Behauptung widerlegt, dafs nie eine gröfsere Anzahl von Bewohnern der nördlichen Gegenden regelmäfsig in Jerusalem geopfert habe. Wer diese Behauptung aufstellt, mufs alles für Lüge erklären, was uns die beglaubigte Geschichte über den Zustand der Religion in der Zeit Davids und Salomohs berichtet, sollte dann doch aber auch so consequent oder vielmehr so ehrlich seyn zu gestehen, dafs wir über diesen Zeitraum gar nichts wissen, namentlich nicht, ob man damals nach Jerusalem pilgerte oder nicht. — Auch die Behauptung, dafs Jerobeam dem Jehovahcultus treuer ergeben war, als Salomoh und dessen nächste Nachfolger, bedarf sehr der Berichtigung, und was nach dieser als wahr stehen bleibt, ist nicht ferner zum Beweise tauglich. Salomoh und einige seiner nächsten Nachfolger waren allerdings dem Götzendienste ergeben, dessen Jerobeam sich enthielt. Aber sie betrieben ihn nur als Nebensache; Hauptsache war und blieb ihnen der Cultus des Jehovah in seiner reinen und ursprünglichen Gestalt. Ihr Herz war nicht ungetheilt mit dem Herrn, vgl. 1 Regg. 15, 3., aber der Jehovahdienst, zu dem sie die eine Seite ihres Wesens hinzog, und der Götzendienst, zu dem die andere, wurden von ihnen äufserlich in scharfer Trennung erhalten. Bei dieser Lage der Dinge war und blieb der Cultus zu Jerusalem den Unterthanen des Zehnstämmereiches sehr verführerisch, und vom Standpunkte der fleischlichen Klugheit aus lag der Gedanke an eine Aushülfe, wie die, welche Jerobeam ergriff, sehr nahe. — Eine merkwürdige Parallele zu seinem Verfahren aus der Arabischen Geschichte gibt übrigens Michaelis M. R. Th. 4. §. 198. Ein Chalif wandte an die Moschee zu Jerusalem sehr viel, um seine Unterthanen von der Wallfahrt nach Mekkah abzuziehen, damit sie dort nicht mit Hochachtung für die Familie des Propheten erfüllt, und von seiner Familie abgewandt werden möchten. — Die Nachricht in 2 Chron. 11,

13—17. von der Auswanderung des ganzen Stammes Levi und der gottesfürchtigen Leute in das Reich Judah, wird ohne weiteres verworfen. Schon wenn diese Nachricht vereinzelt dastände, müfste sie so lange für richtig gehalten werden, bis ihre Unrichtigkeit durch probehaltige Gründe, die hier ganz fehlen, nachgewiesen werden könnte. Sie wird aber auch durch anderweitige Angaben unterstützt. Nach 2 Chron. 15, 9. waren in dem Reiche Judah eine Menge früherer Mitglieder des Zehnstämmereiches eingebürgert. Nach 2 Chron. 16, 1. und 1 Regg. 15, 17. befestigte Baesa, König von Israel, Ramah, „um Niemanden aus- und eingehen zu lassen zu Asa, dem Könige von Judah". Hienach mufste der Drang, in das Reich Judah überzugehen, noch in der späteren Zeit sehr grofs, die Fälle mufsten sehr häufig seyn. Denn wie sollte sonst der König auf den Gedanken gekommen seyn, durch die Befestigung von Ramah, welches den Weg nach Jerusalem beherrschte, die Passage abzuschneiden? — Speciell werden die Nachrichten der Chronik von der Absetzung der Levitischen Priester wegen ihres Widerstandes, deren nothwendige Folge ihre Auswanderung war, da sie keinen anderen Unterhalt hatten, als ihr Diensteinkommen, durch die Bücher der Könige ausdrücklich bestätigt. Vatke freilich läugnet dies. „Die Relation in den Büchern der Könige — bemerkt er S. 403. — berichtet nicht, dafs Levitische Priester abgesetzt, oder für die Zukunft vom Priesterthum ausgeschlossen wären, erwähnt vielmehr unbefangen die Anstellung nichtlevitischer Priester, indem sie von der unrichtigen Voraussetzung ausgeht, dafs Jerobeam sämmtliche Priester des Reiches angestellt habe, und dabei ihre Ansicht von der späteren Jüdischen Priesterschaft vergleichungsweise einfliefsen läfst". Allein diese Läugnung darf uns nicht stören. Es heifst in 1 Regg. C. 12. V. 31.: „und er machte Priester ausmitten des Volkes, die nicht waren aus den Söhnen Levis (das מִקְצוֹת הָעָם *ex extremis populi* wird schon von Bochart l. c. p. 356. richtig erklärt durch: *ex universo*

populo, quia extrema pertinent ad complementum rei, Richt. 18, 2. 2 Regg. 17, 32., vgl. aufser Bochart für diese Erklärung noch de Dieu zu Ez. 33, 1. und Witsius, *de decem tribubus Israelis*, hinter s. *Aegyptiaca p.* 316.). Ferner C. 13. V. 33.: „Und Jerobeam kehrte auch nachher nicht zurück von seinem bösen Wege, und er machte wiederum aus Mitten des Volkes Höhenpriester; wer nur immer wollte, den weihte er ein zum Höhenpriester. Und es wurde diese Sache zur Sünde des Hauses Jerobeam". Während der Verfasser an der ersten Stelle das einfache Factum hinstellt, gewifs dafs jeder selbst es zu beurtheilen wissen werde*), spricht er an der zweiten Stelle sein Urtheil aus. Versündigte sich Jerobeam durch die Anstellung nichtlevitischer Priester, so ist ja die nothwendige Folge die, dafs Leviten vorhanden waren, denen er die von Gott und Rechtswegen ihnen zukommende Würde entrifs.

3. „Hätte damals der Tempelcultus wirklich die Bedeutung eines Central- und Normalgottesdienstes gehabt, so stand es ja in Jerobeams Macht, einen ähnlichen für das Reich Israel zu gründen, zumal da Jerusalem noch nicht lange Mittelpunkt

*) Ganz so verfährt er ja auch in Bezug auf Jerobeams Lossagung von dem Gottesdienste in Jerusalem. Er referirt in C. 12, 28. einfach, wie Jerobeam gesprochen: „lafst es genug seyn an dem Hinaufziehen gen Jerusalem". Sein Urtheil spricht er indirecte und beiläufig erst in C. 14, 21. aus: „Und Rehabeam — — herrschte 17 Jahre in Jerusalem, der Stadt, welche der Herr erwählt, dafs er seinen Namen dorthin setze aus allen Stämmen Israels", wo eine wörtliche Beziehung stattfindet auf das Gesetz über die Einheit des Heiligthums Deut. 12, 11 ff.; vgl. C. 9, 3., wo Gott nach Erbauung des Tempels zu Salomoh spricht: „und ich heilige dies Haus, das du gebaut hast, und setze meinen Namen dorthin auf ewig", und C. 8, 29. Dafs der Referent so verfährt, dafs er gar nicht daran denkt, die Gottlosigkeit der Änderungen Jerobeams ausführlich zu beweisen, Scheingründe zu berücksichtigen, die man zu ihrer Rechtfertigung beibringen könnte, dafs so gar keine Absicht, gar keine polemische oder apologetische Tendenz bei ihm hervortritt, zeigt wie fest er sich der objectiven Begründung seiner subjectiven Ansicht bewufst war.

des Reiches gewesen war, und prophetische Aussprüche, wenn man dieselben historisch und als göttliche Veranstaltung und Bestätigung des Tempelcultus auffassen will, ebenso gut die Stiftung eines Israelitischen Centralgottesdienstes sanctioniren konnten, als sie die selbstständige Constituirung dieses Reiches selbst heiligten, 1 Regg. 11. 29 ff. 14, 7 ff." Vatke S. 400. Allein wenn behauptet wird, Jerobeam habe bei der bloſsen Errichtung eines dem zu Jerusalem ähnlichen Tempel stehen bleiben können, so wird dabei — abgesehen davon, daſs dies so leicht nicht war, da er zur Errichtung eines Gebäudes, das äuſserlich irgend mit dem Salomonischen wetteifern konnte, die Mittel nicht besaſs — ein sehr bedeutender Umstand übersehen. Der Tempel in Jerusalem hatte etwas, was Jerobeam dem seinigen nimmer geben konnte, die Bundeslade. Wie diese von jeher als des Volkes köstlichstes Kleinod, als der Mittelpunkt seines ganzen Daseyns galt, wie durch sie das Heiligthum erst zum Heiligthum wurde, die Priesterschaft zur Priesterschaft, ist in der Christol. Th. 3. S. 524 ff. ausführlich gezeigt worden. Ebendas. S. 530. ist auch nachgewiesen worden, wie bei den Gottesfürchtigen in Israel des Herrn Offenbarung über der Bundeslade der Magnet war, der sie stets nach Jerusalem hinzog. Der Tempel, den Jerobeam baute, entbehrte des *praesens numen* und lieſs daher die Sehnsucht unbefriedigt. Er muſste daher auf ein Mittel denken, dieser Sehnsucht eine Scheinbefriedigung zu verschaffen, auf etwas, das den fernen Gott nahe brachte, ihn repräsentirte, und hiezu erschienen ihm die goldnen Kälber als geeignet. — Was die Behauptung in Bezug auf die Propheten betrifft, so konnte eine Sanctionirung eines Israelitischen Tempels durch sie schon deshalb nicht stattfinden, weil diesem Tempel die Bundeslade fehlte, und aus demselben Grunde konnte sie auch bei dem gottesfürchtigen Theile des Volkes keinen Eingang finden. Das Wort konnte keinen Eingang finden, wenn es mit der Sache in offenbarem Widerspruche stand. Die Berufung auf die Aussprüche in Be-

zug auf die bürgerliche Trennung, ist ganz unpassend, da in der Verheifsung der Herrschaft seines Stammes über ganz Israel an David gleich hinzugesetzt worden, dafs der Herr sich die Bestrafung seiner abtrünnigen Nachkommen vorbehalte, während das Gebot der Einheit des Heiligthums ein unbedingtes war, und das Vorhandenseyn der einen Bundeslade, denen, welche sich auch über das Wort hätten hinwegsetzen wollen, ein unübersteigliches Hindernifs entgegensetzte.

4. Die prophetischen Aussprüche gegen Jerobeam, wird gegen die Glaubwürdigkeit der Relation geltend gemacht, seyen Prädictionen, die zum Theil auf sehr späte Ereignisse gehen, und bei dem Hauptorakel des Propheten, der von Judah nach Bethel zieht, von so abentheuerlichen Erzählungen begleitet, dafs sie nicht als historisch festgehalten werden können (Vatke S. 400.). Allein so stellt sich die Sache nur, wenn man überhaupt auf ungläubigem Standpunkte steht, alle Wunder verwirft, und jede Weissagung läugnet. Nimmt man seinen Standpunkt auf dem Gebiete der Offenbarung, so müssen Begebenheiten, wie die 1 Regg. 13. erzählten, nach Idee und Analogie nothwendig vorgefallen seyn, und die Geschichte belehrt uns nur über die Form, in der das *a priori* feststehende Wesen sich manifestirte. Hier, wenn irgend, mufste sich kund geben, ob Gottes Walten unter seinem Volke ein blos gedachtes, oder ein wahrhaft reales war. — Übrigens hat die angezweifelte Erzählung noch eine specielle historische Gewähr in 2 Regg. 23, 15 ff. Nach dieser Stelle zerstört und entheiligt Josias den Altar Jerobeams zu Bethel mit specieller Rücksicht auf die Weissagung des Propheten in Judah; und die Leute der Stadt wissen ihm das Grabmal desselben anzugeben, und erkennen in dem Geschehenen die Erfüllung seines ihnen wohlbekannten Wortes.

Wir können jetzt, nachdem wir die Nichtigkeit der Einwürfe gegen die historische Wahrheit der Berichte über

die Trennung des Reiches nachgewiesen haben*) zu dem zweiten Theile unserer Aufgabe übergehen, der Nachweisung, wie die betreffenden Thatsachen das Vorhandenseyn und die Auctorität des Pentateuch voraussetzen.

1. Dafs Jerobeam sich bei der Einführung des Kälberdienstes auf das Beispiel Aharons gründete, das erhellt schon aus der totalen Übereinstimmung seiner Worte mit denen Aharons Exod. 32, 4.: „Siehe, da ist dein Gott Israel, der dich heraufgeführt aus dem Lande Ägypten". Schon Sebast. Schmidt umschreibt treffend so: *non est nova religio*; *hoc cultu jam olim patres nostri usi sunt in deserto.* Wäre aber auch diese wörtliche Beziehung nicht, so würde doch schon die Ähnlichkeit der Sache hinreichend beweisen, dafs Jerobeam für seine Neuerung in dem Anschliefsen an das Gesetzbuch einen Stützpunkt suchte, das ihren Gegnern die schärfsten Waffen lieferte. *Non ovum ovo similius* — bemerkt Bochart l. c. p. 354. — *quam Aharonis vitulo vituli Jerobeami. Eadem enim utrisque materia, aurum scilicet. Utrique ex aequo fusiles.* 2 *Regg.* 17, 16. *Hos.* 13, 2. *Et pari de causa conflati sunt, Aharonis quidem vitulus propter Mosis absentiam; et vituli Jeroboami, quia sacra urbs (in qua erat templum, et altare et veri dei sacerdotes) Israelitis jam erat inaccessa. — Ut huic, ita et illis festi dies consecrantur et offeruntur victimae etc.* Die Übereinstimmung kann um so weniger eine zufällige seyn, da, wie wir bereits

*) Es ist noch darauf aufmerksam zu machen, dafs diese auch durch 2 Chron. C. 13. bestätigt werden. Der Judäische König Abia wirft dort in dem Kriege mit Jerobeam den Israeliten 1. vor, dafs sie von dem durch Gott zum ewigen Königthume eingesetzten Davidischen Geschlechte abgefallen. 2. Dafs sie sich nach eigner Wahl Götter gemacht, die goldnen Kälber. 3. Dafs sie die Priester des Herrn, die Söhne Aharons und die Leviten, vertrieben, und jeden zum Priester gemacht haben, der nur die Kosten des Einweihungsopfers bestreiten konnte, vgl. gegen De Wette's und Gramberg's Verdächtigungen dieser Erzählung, Dahler p. 93 ff. und Keil p. 444 ff.

nachgewiesen, der Kälberdienst in der damaligen Zeit unter Israel ganz unbekannt, und seit jenem Vorfalle am Sinai gar nicht vorgekommen war. Auch hat Jerobeam in der Nachahmung Aharons schon einen früheren Vorgänger, Gideon, der bei Verfertigung seines Ephod gewiſs nicht zufällig ganz denselben Weg einschlug, den Aharon bei Verfertigung des Kalbes. Schon Bochart bemerkt l. c. p. 335. in Bezug auf Richt. 8, 24.: *haec historia nostrae non est absimilis. Nam ut Aharon, ita et Gideon aureas inaures a populo petit, ut convertat in usum idololatricum, et has ultro oblatas expansa veste accepisse dicitur, quomodo Aharon in marsupio recondidisse.* — Ferner, daſs Jerobeam sich vorher berieth, 1 Regg. 12, 28. (Bochart p. 355.: *inito consilio i. e. in consilium adhibitis seculi hujus prudentibus, qui dummodo stet respublica religionem susque deque habent)*, daſs das Resultat der Berathung die Wahl eines so verzweifelten Mittels war, daſs er zum Hauptsitze seines neuen Cultus nicht seine Hauptstadt, sondern Bethel machte, das durch die Begebenheiten aus der Zeit der Patriarchen geheiligt war, alles dies zeigt, wie schwierig die Sache war, was sie, abgesehen von den Verordnungen des Pentateuch über die Einheit des Heiligthums und von der auf dem Pentateuch beruhenden Heiligkeit der Bundeslade, gar nicht seyn konnte.

2. Als Jerobeam den Kälberdienst einführte und die Theilnahme an dem Gottesdienste in Jerusalem verbot, verlieſsen alle Priester und Leviten das Zehnstämmereich, und begaben sich in das Reich Judah. „Und ihnen nach kamen aus allen Stämmen Israels, die ihr Herz hingaben, Jehovah den Gott Israels zu suchen gen Jerusalem und Jehovah zu opfern, dem Gott ihrer Väter". Auch in späteren Zeiten folgten noch viele demselben Zuge nach Jerusalem, vgl. S. 168. — Die Leviten gaben ihre ganze äuſsere Existenz auf; wenn ein zahlreicher Stand sich einmüthig zu solcher Aufopferung entschlieſst, so müssen nach der Beschaffenheit der menschlichen Natur Gründe

vorhanden seyn, welche so handgreiflich sind, dafs sie jedes Räsonnement, alle Sophismen, welche das Interesse so reichlich erzeugt, ausschliefsen und niederschlagen. Worauf konnten diese Gründe aber hier wohl anders beruhen, als auf dem klaren Buchstaben des Gesetzes, dessen Verletzung seine Diener, wie sie wohl fühlten, selbst in den Augen derer brandmarken mufste, die sie von ihnen verlangten, und die sie mit ihnen theilten. Warum ziehen die Frommen aus Israel nach Jerusalem, um dort zu opfern? Warum hält Jerobeam das Verbot des Pilgerns nach Jerusalem für unumgänglich nothwendig? Warum gaben so manche Bürger des Zehnstämmereiches ihre Heimath und ihren Besitz auf, um sich als Fremdlinge unter Judah aufzuhalten? Doch wohl deshalb, weil der Pentateuch die Einheit des Heiligthums streng verlangte, die Bundeslade als das einzige Heiligthum der Nation bezeichnete, den Bilderdienst brandmarkte.

3. Jerobeam feiert das Laubhüttenfest „in dem Monat, den er ausgesonnen in seinem Herzen"; vgl. 1 Regg. 12, 33., wo auf Num. 16, 28. angespielt wird. Warum ändert Jerobeam blos den Monat, und behält den Monatstag, den 15ten bei? Doch wohl, weil er sich so nahe an das Gesetz anschliefsen will, als sein Hauptzweck, die Aufhebung der religiösen Gemeinschaft zwischen Judah und Israel dies erlaubt *).

Jetzt bleibt uns nur noch übrig, die Gründe zu beleuchten, welche Paulus, Comm. ü. d. N. T. IV. S. 230., De Wette, Beitr. 1. S. 204. und Gesenius, *de Pentat. Sam.* *v.* 6., dem Vorhandenseyn des Pentateuch unter den zehn

*) Den Zweck, den Jerobeam bei seinen Änderungen vor Augen hatte, bezeichnet Witsius *l. c. p.* 316. treffend also: *eo consilio omnia, ut substantiam quidem et corpus quasi religionis commune cum Judaeis Israelitae retinerent, ne nimia novatione animi turbarentur; in circumstantiis tamen notabilis esset diversitas, quae utriusque regni populos, quod optandum Jeroboamo erat, magis magisque a se invicem alienaret.*

Stämmen zur Zeit der Trennung der beiden Reiche entgegenstellen. Die Einführung des Jerobeamischen Gottesdienstes, sagen sie, setzt die Nichtexistenz des Pentateuch voraus. Hätte wohl Jerobeam unternehmen können, einen Cultus einzuführen, der so ganz gegen das so oft wiederholte Hauptgesetz des Pentateuch stritt. Wie konnte er, wenn sich in den Händen seiner Unterthanen der Pentateuch befand, grade das Bild für den Nationalgott wählen, das die Vorfahren in der Wüste ehedem abtrünnig aufgerichtet hatten? Wäre es nicht offenbarer Spott auf dieses Religionsbuch gewesen, wenn Jerobeam mit denselben Worten, mit denen der schwache Aharon das goldne Kalb aufgerichtet, den alten Götzendienst wieder eingeführt?

Dieser Grund hat viel Scheinbares, wenn man nämlich die Natur des menschlichen Geistes und die Thatsachen der Geschichte nicht beachtend, blos *a priori* räsonnirt. Sobald man aber tiefer eingeht, so verliert er alle Bedeutung. Die Geschichte aller Religionen zeigt, dafs in ihren heiligen Urkunden kein so klares und bestimmtes Gebot oder Verbot existirt, dafs das Interesse es nicht gewagt hätte, durch alle Künste, welche dem von der Wahrheit abgewandten Geiste zu Gebote stehen, sich davon zu befreien, ohne die Auctorität der Urkunden selbst anzugreifen. Wie handgreiflich könnte man durch solche Argumentation darthun, dafs die Schrift im 16ten Jahrhundert noch nicht vorhanden gewesen, ja dafs sie noch nicht vorhanden sey! Um aus der Masse der Beispiele nur eins anzuführen, welch ein stattlicher Beweis für das Nichtvorhandenseyn des N. T. liefse sich nicht aus der gegenwärtigen Praxis der Ehescheidungen, und der Trauungen Geschiedener durch die Diener der Kirche führen? Die betreffenden Aussprüche des N. T. sind hier grade ebenso bestimmt und klar, wie die Aussprüche des Pentateuch, über die Jerobeam sich hinwegsetzte. Ein Jüdischer und Muhammedanischer Gelehrter würde die Ausflüchte, wodurch man ihnen zu entgehen gesucht hat, gar nicht der Anführung und Widerlegung für werth halten.

Noch ist Folgendes zu beachten. Die Schrift hat die Sitte, was aus dem verderbten Willen hervorgeht, auch nur der Willkühr beizulegen, und der Beschönigungen, welche der klügelnde Verstand dafür erfindet, gar nicht zu gedenken. Ihre Widerlegung ist schon eine Art von Anerkennung. Gewifs fehlte es denen, welche im Reiche Judah von Salomoh an den Jehovahcultus und die Abgötterei mit einander verbanden, nicht an trefflich ausgeschmückten pseudotheologischen Argumenten, wodurch sie das mit einander Unverträgliche mit einander zu vereinigen suchten, und ebenso wenig denen, welche nach der Erbauung des Tempels den Höhendienst fortsetzten. Die Schrift aber hat uns diese Argumente nicht aufbewahrt; nur aus einzelnen zerstreuten Andeutungen können wir sie muthmafsen. Dafs auch Jerobeam und seine Nachfolger solche Argumente ausgesonnen hatten, erhellt aus 2 Regg. 17, 9., wo es von den Israeliten heifst: „Sie deckten (dies die einzige gesicherte Erklärung des חָפָא) Worte, denen nicht also war, über den Herrn, ihren Gott", d. h. sie erkühnten sich, durch eine Menge von Verdrehungen und Deutelungen seines Wortes seine wahre Gestalt zu verhüllen. Und worin diese Argumente bestanden, das können wir noch mit ziemlicher Sicherheit bei allen Änderungen, die Jerobeam gegen das Gesetz vornahm, nachweisen. Er verlegte das Laubhüttenfest, das nach dem Gesetze im 7ten Monat gefeiert werden sollte, in den 8ten. Nach den Worten der Bücher der Könige, welche diesen Monat als denjenigen bezeichnen, den er sich selbst ausgesonnen, könnte es scheinen, als habe er dies ohne allen Grund und Vorwand gethan. Und doch liegt ein solcher sehr nahe. Schon Abarbanel und nach ihm J. D. Michaelis (M. R. IV. §. 175.) haben darauf aufmerksam gemacht, wie er sich wahrscheinlich darauf stützte, dafs die Erndte und Weinlese in den nördlichen Theilen seines Gebietes später falle, wie im übrigen Palästina. — Wie man im Reiche Israel die neuen Orte der Gottesverehrung gegen Jerusalem vertheidigte, wird ebenfalls nirgends ausdrück-

lich

lich gesagt. Es geht aber aus der Beschaffenheit dieser Orte selbst hervor. Es waren lauter solche, die durch die Geschichte der Vorzeit geheiligt waren, während Jerusalem keine solche Auszeichnung nachweisen konnte. Die Samaritaner traten in dieser Hinsicht später in die Fuſsstapfen der Israeliten. Ihr Rechtfertigungsgrund für den Cultus auf Garizim ist immer die alterthümliche Dignität dieses Berges. Vgl. die merkwürdige Nachricht bei Eusebius, *Praep. l. IX. c.* 17. — Die Verwerfung des Stammes Levi fand ihre Scheinrechtfertigung in dem Widerstreben dieses Stammes gegen die, wie behauptet wurde, rechtmäſsigen Änderungen des Königes, der sich, was wohl beachtet werden muſs, als geistlichen Oberherrn und als obersten Ausleger des Gesetzes constituirte; vgl. 1 Regg. 12, 32 ff., wonach er selbst opfert und räuchert und die Einweihung der Priester vollzieht, Am. 7, 14., wo der Oberpriester Amazjah zu dem Propheten spricht: „zu Bethel sollst du nicht ferner weissagen; denn ein Königsheiligthum ist dies". Gewiſs kam übrigens dies Widerstreben dem Könige sehr erwünscht. Denn nun wurde er mit einem Schlage diejenigen ganz los, die, wenn sie auch Anfangs aus Schwäche connivirt hätten, doch nicht anders konnten, als seinen Neuerungen abgeneigt seyn. Bei aller fleischlichen Klugheit Jerobeams blieb aber doch noch ein *error in calculo.* Er hatte das Prophetenthum auſser Acht gelassen, das dem Misbrauche der Religion im Dienste des selbstsüchtigen politischen Interesses kräftiger und erfolgreicher entgegentrat, als der Priesterstand es gethan haben würde. — Was den Kälberdienst betrifft, so ist soviel ganz klar, daſs Jerobeam sich durch die Berufung auf das Beispiel Aharons zu rechtfertigen suchte. Durch welches Sophisma er die Anwendung desjenigen, was Moses gegen diesen Cultus sprach und that, auf seine Neuerung zu beseitigen suchte (wie die Anwendbarkeit desselben sich seinem Gewissen aufdrang, zeigt 1 Regg. 13, 6. vgl. mit Exod. 32, 11.), darüber können wir freilich nur Vermuthungen aufstellen. Vielleicht behauptete er,

dafs das Volk damals, wo die Jehovahreligion unter ihm noch so wenig fest gegründet war, die Eindrücke, die es von dem Ägyptischen Götzendienst erhalten, noch so frisch und stark, für die an und für sich gute Einrichtung noch nicht reif gewesen, und dafs diese Zeit der Reife jetzt eingetreten, wo die Aufklärung schon so weit gediehen, dafs man Symbol und Mittel nicht ferner mit der dargestellten Sache und dem Zweck verwechsele, die Grenzlinie zwischen dem Gotte Israels und den Götzen nicht ferner aus den Augen verliere. Behauptete doch ein J. D. Michaelis (M. R. Th. 5. §. 245.), offenbare Unvernunft sey der Bilderdienst nicht, wenn ihm nur eine gute Erklärung gegeben werde; er sey nur unter Umständen ein zu gefährliches Mittel der Andacht. Man vergleiche einmal die Art und Weise, wie Gelehrte der Katholischen Kirche die klaren Aussprüche der Schrift und der Kirchenväter gegen den Bilderdienst zu beseitigen suchten (das Material wird Dallaeus *de cultu imaginum* liefern), Protestantische Theologen die Aussprüche in Bezug auf die Ehescheidung, Todesstrafe u. s. w., und man wird sich überzeugen, dafs die Rechtfertigung seines Verfahrens, die wir dem Jerobeam beigelegt haben, nicht so absurd ist, dafs man behaupten könnte, er habe es nicht wagen dürfen, sie vorzubringen. Schwach genug ist sie freilich, aber doch nicht schwächer, als die Argumente, wodurch schon ein Salomoh seinen Götzendienst zu rechtfertigen suchte, wodurch das Volk in Judah sein hartnäckiges Festhalten an dem Höhendienste gegen die gottesfürchtigen Könige vertheidigte, deren Bemühungen, ihn gänzlich auszurotten, stets vergeblich blieben (vergl. Movers l. c. p. 286., Keil l. c. p. 290.); und schwach mufs sie ja auch gewesen seyn, da sie nur den vornehmen und geringen Pöbel, nur diejenigen befriedigte, welche in religiösen Dingen gar kein gesundes und selbstständiges Urtheil hatten. Von den Leviten, von den Propheten, von allen wahrhaft Frommen wurde sie verworfen, gar nicht einmal der Widerlegung und Erwähnung für werth gehalten. Was

aber mit den todten Mitgliedern einer kirchlichen Gemeinschaft die weltliche Macht alles anfangen kann, lehrt die Geschichte sattsam. In Davids Zeit und im Anfange der Regierung Salomohs würde freilich diese Rechtfertigung wenig Glück gemacht haben; aber dem Auftreten Jerobeams ging der Verfall der Religion und der Sitten in der späteren Zeit Salomohs voraus. Noch bedenke man, daſs ja auch in der Wüste das goldne Kalb erst nach dem strengen Verbote des Bilderdienstes verfertigt wurde. Dies Verbot ist so klar und deutlich, daſs es gar keine Exception zuzulassen scheint, und doch muſs es dem Volke und Aharon gelungen seyn, einen Scheingrund aufzufinden, der das Verbot als diesen Fall gar nicht betreffend erscheinen lieſs.

Daſs es übrigens die Gegner selbst mit diesem Grunde nicht so sehr ernst meinen, das möchte aus einem indirecten Geständnisse von Gesenius erhellen. Als ein solches betrachten wir, was er p. 9. gegen diejenigen bemerkt, welche behaupten, es sey unwahrscheinlich, daſs Manasse den Samaritanern den Pentateuch mitgetheilt habe, aus dem seine Ehe mit einer Ausländerin als ungesetzlich nachgewiesen werden konnte: *verum enim vero a sacerdotum progenie, quos paulo post in novi cultus favorem tam violentis, non solum interpretandi, sed etiam emendandi artificiis usos esse comperimus, facile exspectabis, in promtu eos habituros fuisse excusationis speciem.* Erkennt man die Wahrheit des von uns aufgestellten Satzes an, wo man ihn braucht, so wird man ihn doch wohl auch da gelten lassen müssen, wo er unbequem ist.

Wir haben bisher nachgewiesen, daſs der Pentateuch von der Zeit der Trennung der beiden Reiche an, unter den zehn Stämmen vorhanden und gesetzlich eingeführt war. Nachdem wir diese Position uns erkämpft haben, können wir mit groſser Sicherheit weiter vordringen. Die Aushülfen, welche Jerobeam ergriff, um seine Neuerungen mit dem Pentateuch in Übereinstimmung zu bringen, und die Prärogativen Judahs zu

beseitigen, sind so gewaltsam, daſs die Wahl dieses verzweifelten Mittels nur dann denkbar ist, wenn kein anderes zu Gebote stand, wenn die Überzeugung, daſs der Pentateuch als geschlossenes Ganzes Moses als Verfasser angehörte, eine dem Volke gemeinsame war. Auſserdem, was wäre bequemer gewesen, als entweder das Ganze, oder die einzelnen unbequemen Theile als später untergeschoben oder verfälscht zu verwerfen. Die Geschichte zeigt hinlänglich, daſs man durch gewaltsame Auslegung sich immer nur da zu helfen suchte, wo dieser leichtere und sichrere Ausweg abgeschnitten war. Wie wollte man aber jene zur Zeit Jerobeams unter dem ganzen Volke verbreitete Überzeugung wohl anders erklären, als aus der Wahrheit ihres Gegenstandes? Dies geht um so weniger an, da in die ganze Richterperiode wegen ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit die Abfassung des Pentateuch nicht gesetzt werden kann. Es bliebe also nur die Periode Davids und Salomohs übrig. Wie aber der in ihr abgefaſste Pentateuch in dem unmittelbar angrenzenden Zeitraume sich vor dem lebhaftesten Interesse das Gegentheil zu behaupten, als Werk Mosis legitimiren konnte, das möchte schwerlich je gezeigt werden können.

Die Gottesnamen im Pentateuch.

Die erste Spur von Aufmerksamkeit auf die Differenz der Gottesnamen im Pentateuch, und namentlich in der Genesis, finden wir bei Tertullian in der Schrift *adv. Hermogenem, c.* 3. *ed. Seml. t. II. p.* 61. Hermogenes hatte für die Ewigkeit der Materie geltend gemacht, daſs Gott auſserdem nicht immer Herr gewesen. Tert. räumt dies ein, meint aber, darin liege keine Schwierigkeit, da auch die Schrift erst durch die Schöpfung und nach derselben Gott zum Herrn werden lasse — in Gen. 1—2, 3., ὁ ϑεός, von C. 2, 4. an κύριος ὁ ϑεός, wodurch die LXX. das יהוה אלהים wiedergeben: *Scriptura nobis patrocinatur, quae utrumque nomen ei distinxit et suo tempore ostendit. Nam deus quidem, quod erat semper, statim nominat: in principio deus fecit coelum et terram: ac deinceps, quamdiu faciebat, quorum dominus futurus erat, deus solummodo ponit: et dixit deus, et fecit deus, et nusquam adhuc dominus. At ubi universa perfecit, ipsumque vel maxime hominem, qui proprie dominum intellecturus erat, dominus etiam cognominatur, tunc etiam dominus nomen adjunxit: et accepit dominus hominem, etc.*

Augustinus, *de genesi ad literam l. VIII. c.* 11, *ed. Bened. Cler. t. III. p.* 176., sucht den Grund der Differenz des ersten und zweiten Abschnittes der Genesis in der beabsichtigten Hindeutung auf das Verhältniſs der absoluten Abhängig-

keit, in dem der Mensch zu Gott stehe: *Proinde nullo modo vacare arbitror, sed nos aliquid et magnum aliquid admonere, quod ab ipso divini libri hujus exordio, ex quo ita coeptus est, in principio fecit deus coelum et terram, usque ad hunc locum, nusquam positum est: dominus deus; sed tantummodo deus: nunc vero ubi ad id ventum est, ut hominem in paradiso constitueret, eumque per praeceptum operaretur et custodiret, ita scriptura locuta est, et sumsit dominus deus hominem, quem fecit, et posuit eum in paradiso operari eum et custodire: non quod supradictarum creaturarum dominus non esset deus, sed quia hoc nec propter angelos, nec propter alia, quae creata sunt, sed propter hominem scribebatur, ad eum admonendum, quantum ei expediat habere dominum deum, hoc est sub ejus dominatione obedienter vivere, quam licentiose abuti propria potestate, nusquam hoc prius ponere voluit, nisi ubi perventum est ad eum in paradiso collocandum, operandum et custodiendum.*

Der richtige Weg ist offenbar von beiden betreten; sie erkennen eine sachliche Differenz zwischen beiden Namen und verwerfen die Zufälligkeit ihres Wechsels; das Verhältniſs wird auch von ihnen im Allgemeinen richtig dahin bestimmt, daſs das *dominus* eine speciellere Beziehung bezeichne als das *deus*. Allein in der genaueren Bestimmung dieser Beziehung konnten sie nicht glücklich seyn, weil sie aus Mangel an Sprachkenntniſs der Untersuchung nicht die nöthige sprachliche Grundlage geben konnten, und weil das κύριος, *dominus*, was sie vor sich hatten, nicht Übersetzung des יהוה, sondern des אדני, was der Jüdische Aberglaube dafür las, den Begriff des ersteren nur höchst unvollkommen wiedergab. Hätten sie aber auch das Grundverhältniſs von יהוה und אלהים richtig erkannt, so lag doch eine so spinöse, mühevolle Untersuchung, wie die über den Wechsel dieser Namen im ganzen Pentateuch, gar nicht im Gebiete des Zeitalters der Kirchenväter, so daſs wir

eine gelungene Durchführung auch dann auf keine Weise erwarten könnten.

Chrysostomus, dessen Aufmerksamkeit ebenfalls der plötzliche Wechsel der Gottesnamen nicht entging, sah nicht weniger wie **Tert.** und **Aug.**, dafs derselbe nicht zufällig seyn könne, sondern seinen Grund haben müsse, aber in der Bestimmung dieses Grundes verfuhr er viel oberflächlicher, *h.* 14. *in Gen. opp. t. II. p.* 119. *Frf.*: καὶ ἔλαβέ, φησιν, ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἔπλασε. Καλῶς εὐθέως ἐκ προοιμίων τὰ δύο τέθεικεν· οὐδὲ γὰρ εἶπε κύριος καὶ ἐσίγησεν, ἀλλὰ προς έθηκε κύριος ὁ θεὸς, λανθάνον τι καὶ κεκρυμμένον ἐντεῦθεν ἡμᾶς διδάσκων, ἵνα εἰδέναι ἔχωμεν, ὅτι κἄν τε κύριον ἀκούσωμεν, κἄντε θεὸν, οὐδεμία ἐν τοῖς ὀνόμασίν ἐστι διαφορά. — — διὰ τοῦτα καὶ ἀδιαφόρως ἡ γραφὴ τούτοις κέχρηται τοῖς ὀνόμασιν, ἵνα μὴ ἐξῇ τοῖς φιλονείκως διακειμένοις τὸ ἐξ οἰκείας ὑπονοίας ἐπεισφέρειν τῇ τῶν δογμάτων ὀρθότητι. **Chrysostomus** zeichnet sich dadurch aus vor **Tert.** und **Aug.**, dafs er erkennt, es müsse der Grund angegeben werden, warum beide Namen hier grade **zusammengesetzt** vorkommen, während jene eigentlich nur den alleinigen Gebrauch des *dominus* zu rechtfertigen suchen. Indem er aber die Zusammensetzung, statt aus der Absicht, die Identität der Person zu bezeichnen, vielmehr aus der Absicht herleitet, beide Namen für völlig gleichbedeutend zu erklären, und ihren Wechsel für willkührlich, machte er sich von vornherein die richtige Einsicht in die Beschaffenheit dieses Wechsels in allem Folgenden unmöglich, und wurde so der erste, welcher der Hypothese von einer Jehovah- und Elohimurkunde den Boden ebnete. Denn sobald erst die totale Indifferenz des Gebrauches der beiden Gottesnamen feststeht, so hat diese Hypothese gewonnenes Spiel, wie sich dies uns später deutlich herausstellen wird.

Während des Mittelalters wurde, wie sich schon von selbst erwarten läfst, die Untersuchung durch Christliche Gelehrte um keinen Schritt weiter geführt. Wohl aber wurde

ihr ein Hinderniſs in den Weg gelegt, was durch Jahrhunderte hindurch sie aufhielt. Unter Allen zuerst stellte Petrus Lombardus *(sentent. l. 1. dist. 2.)* die Behauptung auf, die Pluralform des Namens אלהים sey aus der Mehrheit der Personen in dem göttlichen Wesen zu erklären. Diese Ansicht, die sich durch einen Anstrich von Gläubigkeit empfahl, erhielt bald allgemeine Geltung, welche durch die Opposition von Männern, wie Calvin, Mercer, Pareus, Drusius, Bellarmin (vgl. die Nachweisungen bei Buxtorf, *de nomm. dei Hebraicis* in s. *dissertatt. p.* 270 ff.) nur theilweise und auf kurze Zeit unterbrochen wurde. So lange sie bestand, konnte gar nichts ausgerichtet werden. Durch sie wurde das אלהים aus der allgemeinsten, unbestimmtesten Bezeichnung der Gottheit, in die bestimmteste und speciellste verwandelt, aus dem niedrigsten Namen in den allerhöchsten. So war von vornherein das Verhältniſs zwischen Jehovah und Elohim zerstört, umgekehrt.

Wenden wir uns aber zu den Jüdischen Gelehrten des Mittelalters, so finden wir bei ihnen hinsichtlich der Grundlage der Untersuchung, der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Jehovah und Elohim, höchst treffende Bemerkungen, obgleich zur durchgeführten Anwendung der Grundsätze auf den Pentateuch fast nirgends auch nur der Ansatz genommen wird.

Vor allen Andern zeichnet sich der Verfasser des Buches *Cosri* (R. Jehudah Hallevi, im 12ten Jahrhundert) aus; die ausführlichen Erörterungen, die er p. 256 ff. *ed. Buxt.* gibt, sind wahrhaft überraschend. Die Pluralform des אלהים wird aus einem Gegensatze gegen die Götzendiener erklärt, welche jede Kraft personificirend אלוה nannten, alle zusammen אלהים, *non respiciebant ad virtutem s. facultatem primam, a qua omnes illae facultates prodeunt.* Daher im Gegensatze dieser der Name אלהים beigelegt. Hienach ist das אלהים der allgemeinste Name der Gottheit; er bezeichnet dieselbe nur nach ihrer Kraftfülle, ohne Rücksicht auf ihre Persönlichkeit, auf ihre moralischen Eigenschaften, auf irgend eine specielle

Beziehung, in die sie zu den Menschen getreten, auf Wohlthaten, die sie ihnen gewährt, auf Anforderungen, die sie an sie macht. Eben deshalb muſs, wo Gott sich bezeugt hat, und wo er wahrhaft erkannt wird, dem Namen Elohim ein anderer zur Seite treten; dieser ist der Name Jehovah, dem Volke der Offenbarung und des Bundes allein eigenthümlich: *Elohim vocatur in genere v. communiter, sed Jehovah singulariter et proprie (p.* 257.*)*. Der Name Jehovah ist allen denen unverständlich, welchen die in ihm abgeprägte Entfaltung des göttlichen Wesens nicht kund geworden, während Elohim, Gott nach demjenigen bezeichnend, was allen Menschen von ihm kundbar, auch allgemein verständlich ist: *qui deum prorsus ignorat, ex hoc nomine solo eum non cognoscet, sicut Pharao dixit: quis est Jehovah.* Der Name Jehovah ist das *nomen proprium* Gottes, und ein solches, als den innersten Kern des Wesens ausdrückend, ist nur da denkbar, wo Gott aus sich selbst herausgetreten, wo er die Kammern seines Herzens aufgeschlossen und den Blick in dasselbe verstattet hat, so daſs an die Stelle eines dunklen, unbestimmten Etwas, von dem nur soviel erkannt und prädicirt wird, daſs es ein gewaltiges, ein überschwengliches ist, das Persönlichste unter allem Persönlichen, das Markirteste unter allem Markirten tritt. Ächt Heidnisch fragt *Cosri p.* 258.*: quomodo vero nomine (proprio) insignire possum eum, de quo nullum exstat indicium, sed cujus aliquam tantum probationem habemus ex ipsius operibus?* Demjenigen, dem Gott sich nicht kund gegeben, und der nicht dadurch seiner gewiſs geworden, erscheint ein Name, wie Jehovah, der sich nicht auf die Peripherie, sondern auf das Centrum bezieht, als grober Anthropopathismus. Ihm antwortet p. 259. der Jude: *At habentur ejus indicia prophetica et visiones spirituales.* Diesen Erfahrungen, in denen Gott zu den Menschen herabsteigt, dann im folgenden die *ratiocinationes* entgegensetzt, durch welche die Menschen sich vergeblich zu Gott zu erheben suchen. *Penes nullum*

horum (derjenigen, welche nur auf *rationes* sich gründen) *exstat nomen aliquod proprium, quo eum designent. Apud eos vero, qui ejus verba, praecepta, prohibitiones, praemia pietatis et poenas transgressionum audiverunt, exstat.* Weit richtiger und tiefer, wie diejenigen, welche in neuerer Zeit auf rohe Weise den Namen Jehovah als den des Israelitischen Nationalgottes bezeichneten, legt er ihn dem geoffenbarten, kundgewordenen Gotte bei, und läfst daher seinen Gebrauch mit der Offenbarung selbst, also mit den ersten Anfängen des Menschengeschlechtes beginnen, vgl. p. 260.: *Adamus hunc, qui in verbo et apparitione se ei patefecit, designavit et vocavit nomine Jehovah. Absque his enim substitisset in nomine Elohim, per quod non clarum est, quid deus sit, an unus, an plures uno, an sciat particularia, an vero non.* Erst in späterer Zeit, als sich die Entfaltung des göttlichen Wesens auf Israel beschränkte, wurde auch der Name Israel eigenthümlich, vgl. p. 261.: *nomen hoc Jehovah peculiari privilegio nostrum est, nec quisquam alius veram ejus notitiam habet, praeter nos.* Durch diese Festsetzung wurde der Schlüssel für die richtige Auffassung des Wechsels der Gottesnamen in der Genesis und im ersten Theile des Exodus bewahrt, dessen sich alle diejenigen berauben, die sich von dem Israelitischen Nationalgott nicht trennen können. Noch müssen wir, damit die Ansicht des Verfassers in ihr volles Licht trete, die Hauptstelle p. 293. mittheilen: *Sensus nominis* אלהים *apprehendi potest per ratiocinationem, quia intellectus docet, mundum habere dominatorem et directorem: et de hoc diversae sunt hominum sententiae, pro diversitate ratiocinationis ipsorum: probabilissima omnium est sententia philosophorum. Quod vero intelligitur per* יהוה, *non apprehenditur ratiocinatione, sed per visionem illam propheticam, per quam homo quasi a specie sua separatur et abstrahitur et accedit ad speciem angelicam spiritusque alius in eum ingreditur. — — Et tunc recedunt*

e corde hominis dubia praecedentia, quae de deo habuit, ut ludibrio habeat ratiocinationes illas, per quas consueverat pervenire ad deitatem et unitatem: tunc etiam homo veneratione et amore ejus, quem veneratur, corripitur, ut propter amorem ejus animam quoque suam morti exponat. Hienach genügt es, um von Elohim wahrhaft zu Jehovah erhoben zu werden, nicht, dafs man äufserlich zum Bundesvolke gehöre. Freilich hat Jehovah in dessen Geschichte sein Wesen entfaltet, aber diese äufsere Offenbarung zu verstehen, dazu gehört nothwendig eine innere Offenbarung, die durch die *visio prophetica*, die unmittelbare Anschauung, im Gegensatze gegen die Reflexion, erkannt wird. Auf Erfahrung, auf Thatsachen, auf einer Selbstoffenbarung des verborgenen Gottes, den Niemand auf seine eigne Hand aus der Verborgenheit herausziehen, Niemand sich aneignen kann, ohne dafs er sich ihm zu eigen gibt, beruhen ihm auch alle andere Benennungen, wodurch die Gottheit näher bestimmt, enger begränzt wird, vergl. p. 264.: *neque enim cuilibet pro lubitu dicere licet* קְדשִׁי אֱלֹהַי, *deus mi, sancte mi, nisi improprie, per modum traditionis, sed vere id nemo dicere potest, nisi propheta, vel sanctus aliquis, cui res divina adhaeret. Hinc dixerunt olim ad prophetam: deprecare quaeso faciem dei tui.* 1 *Regg.* 13, 6.

Weit weniger tief führt uns der Philosoph Maimonides in das Wesen der Sache ein. Er sagt *More Neb. p.* 106. *ed. Buxt.: omnia dei nomina derivata sunt ab operibus ejus, unico excepto* יהוה, *quod est nomen dei proprium.* Dies lehre klar *de substantia creatoris.* Die Bemerkung ist ganz richtig, aber zur Anwendung auf den in der Schrift vorliegenden Gebrauch der Gottesnamen wird kein Schritt gethan, nicht gezeigt, wie dem Gotte der Offenbarung grade der Name eignen müsse, welcher die Gottheit nach ihrem innersten Wesen bezeichnet, die praktische Seite des Jehovahbegriffes wird nicht erkannt, nicht über das Platonische ὄντως ὄν herausgegangen.

Abarbanel bei **Buxtorf** l. c. p. 266. spricht sich also über das Verhältniſs der beiden Namen aus: *deus sub duplici notione consideratur a nobis, respectu nempe nostri, cum nonnisi una sit ex parte dei; primo respectu essentiae et quidditatis ejus simplicissimae et perfectissimae, quae incomprehensibilis est aliis prout in se est. De hac docet nomen Tetragrammaton* יהוה*; deinde respectu influentiae in omnia alia, quae influentiam ab ipso accipiunt secundum perfectionem ejus. De hac docet nomen* אלהים*, quia scil. haec. influentia fit secundum potentiam ejus infinitam.* Das Grundverhältniſs beider Namen ist hier richtig aufgefaſst; Jehovah bezeichnet Gott nach dem, was er in sich ist, Elohim nach einem gewissen dunklen Eindruck, welchen den nur äuſserlich von ihm berührten die ihnen allein zugewandte Seite seines Wesens, die Allmacht, macht. Mangelhaft ist aber die Bestimmung des Jehovah insofern, als nicht hinzugefügt wird, daſs der Name, weil Gottes Wesen an sich, auch seine Beziehung zu dem Geschaffenen in ihrer ganzen Tiefe bezeichnet, die des Elohim, als nicht ausdrücklich gesagt wird, daſs es auch als Verhältniſsname sich nur auf der Oberfläche hält.

So war durch Jüdische Gelehrte der Untersuchung über die Gottesnamen im Pentateuch die richtige Grundlage gegeben. Allein statt auf ihr fortzubauen, statt im Einzelnen zu erforschen, warum denn hier der eine, dort der andere Gottesname gebraucht werde, erkennend, daſs dies unmöglich zufällig seyn könne, weil der Gebrauch des einen oder des andern Gottesnamens sich oft durch ganze Stücke gleich bleibt, und weil man so oft auf die Absichtlichkeit dieses Gebrauches gleichsam gestoſsen wird, lieſs man sogar die Grundlage wieder fahren, wozu besonders die schon angeführte unglückliche Ansicht über die Bedeutung des אלהים beitrug. Zufrieden mit dem kleinen und noch dazu unrechtmäſsigen Gewinn, verschloſs man sich selbst den Weg zu dem groſsen rechtmäſsigen. Es zeigt sich hier recht deutlich, wie sehr der gläubige Gelehrte sich in

Acht zu nehmen hat, dafs er nicht, statt einzig und allein auf die Wahrheit zu sehen, sich durch den Schein der Gläubigkeit einer Ansicht blenden lasse. Indem man sich unfähig machte, die richtige Erklärung der offen und unläugbar vorliegenden Thatsachen zu geben, bahnte man zugleich der falschen Erklärung derselben, die nur durch die richtige beseitigt werden kann, mit allen ihren gefährlichen Consequenzen den Weg. Durchforscht man die Commentare und die andern dahin gehörenden Schriften des 16ten und 17ten Jahrhunderts, so wie der ersten Hälfte des 18ten, so erstaunt man über die Sorglosigkeit, die man hinsichtlich des Gebrauches der Gottesnamen überhaupt und besonders im Pentateuch vorfindet, und das um so mehr, je gröfser die Sorgfalt und Genauigkeit bei anderen weit weniger wichtigen Dingen ist, je sichtbarer der Fortschritt, welchen die Exegese in dieser Beziehung gemacht hat. Man gehe z. B. die Randanmerkungen zu der *Biblia Hebr.* von J. H. Michaelis durch, welche die Quintessenz des bis dahin geleisteten enthalten; nirgends begegnet man auch nur einem vereinzelten fruchtbaren Winke.

Die falsche Erklärung wurde zuerst von dem Arzte Astruc vorgetragen in der Schrift: *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit, que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, Brüssel 1753. Von der Voraussetzung ausgehend, dafs keine innere Differenz den wechselnden Gebrauch der Gottesnamen in der Genesis bestimme, eine Voraussetzung, welche zu rechtfertigen ihm gar nicht einmal in den Sinn kam, weil Niemand in seinem Zeitalter das Gegentheil behauptete, dabei richtig erkennend, dafs der Wechsel nicht zufällig seyn könne, suchte er ihn aus äufserem Grunde, daraus zu erklären, dafs Moses die Genesis aus verschiedenen Schriften zusammengesetzt habe, zwei Haupturkunden, welche sich durch den ausschliefslichen Gebrauch des יהוה und אלהים unterscheiden, und aufserdem noch 10 besonderen *Mémoires*,

deren Gebrauch sich indeſs auf sehr wenige Stellen der Genesis beschränke.

Den Eindruck, den diese Schrift zur Zeit ihres Erscheinens machte, lernt man am besten kennen aus H. Scharbau's sonst wenig bedeutenden *vindiciae Geneseos contra auctorem anonymum libri: conjectures sur la Genese*, in den *miscellanea Lubecensia*, *Vol.* 1. Rost. 1758. p. 39—106. Bedeutend kann dieser Eindruck nicht gewesen seyn; denn der Verfasser dieser ersten, fünf Jahre nach dem Erscheinen des Buches hervortretenden Widerlegung, entschuldigt sich p. 42 ff. weitläuftig, daſs er einige seiner Muſsestunden auf die Widerlegung dieses *ineptissimum conjecturarum systema* verwende, indem er sich auf La Croze beruft, der sich herabgelassen, gegen Harduins Abgeschmacktheiten zu schreiben. Das Gefährliche in Astrucs Unternehmen, der zum Erweise seiner Hypothese neben den Gottesnamen schon die angeblichen unnützen Wiederholungen, die Unordnung und Verwirrung, die Widersprüche geltend machte, wurde von ihm sehr wohl erkannt. Er behandelt ihn durchgängig als einen Feind der Offenbarung; vgl. z. B. p. 44.: *impuras injicit manus divinae revelationi et res sacras atque coelestes scurriliter tractat. p.* 68: *Ita enim omnem Geneseos et divini scriptoris auctoritatem labefactare audet, ut omnem erga sanctissimum codicem venerationem abjecisse videatur.* Allein für die Hauptsache, für die richtige Erklärung der Thatsachen, auf deren falscher Erklärung Astrucs Hypothese sich basirte, wurde so viel als nichts geleistet. Der Verfasser schlüpft über diesen Hauptpunkt p. 98. mit den Worten hinweg: *Nemini vigilanti haec excidere potuerunt, cum per totum sacrum codicem promiscua, sed veneranda variatio occurrat. Pauca sunt Mosaicae historiae capita, ad quae provocare potest, et vel omni exceptione deberent carere in tam angusto spatio, si salva saltem videri posset regula vel conjectura. Ob-*

stant loca Gen. 2, 21. 3, 11. 4, 10. 3, 1. 3. 4, 25. 5, 25. 6, 2. 5. 7, 16. 9, 27.

Es zeigt sich hier recht deutlich, wie gefährlich es ist, sich mit oberflächlicher Bekämpfung einer bedenklichen Ansicht zu begnügen, ihr Fundament stehen zu lassen, und blos etwas an ihren Mauern zu rütteln, weil man darauf rechnet, dafs der Zeitgeist, dem sie entgegen ist, ihr doch keinen Eingang verstatten wird. Ein irgend kräftiger und scheinbarer Irrthum kann nie durch Ignoriren seiner Gründe und durch Schelten beseitigt werden. Er kehrt immer zu seiner Zeit, d. h. dann wieder, wo er in dem Zeitgeiste dieselbe Hülfe für sich hat, welche früher seine Gegner, wo er also weit gefährlicher, auch mit triftigen Gründen schwer zu besiegen ist. In den 50ger Jahren des vorigen Jahrhunderts war die Überzeugung von der Göttlichkeit der Schrift in Deutschland wenigstens noch zu fest gewurzelt, als dafs Astruc mit seiner Hypothese hätte Glück machen können. Bald schien sie in gänzliche Vergessenheit begraben zu seyn. Aber die Zeiten änderten sich. Wie sich eine Hypothese zu der göttlichen Auctorität der Schrift verhalte, darnach wurde nicht weiter gefragt. Als Eichhorn, in der Einleitung ins A. T. die Astrucsche Hypothese erneuerte und ausschmückte, fand sie allgemeinen Beifall und verbreitete sich mit reifsender Schnelligkeit, so dafs nur wenige namhafte Gelehrte übrig blieben, welche ihr nicht huldigten.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe seyn, die Namen aller derer aufzuzählen, welche sich zu dieser Ansicht bekannten; ebenso wenig die Differenzen genau anzugeben, welche zwischen Eichhorn und seinem Hauptnachfolger Ilgen bestehen, die Modificationen, welche Andere der Hypothese gaben. Dies haben Andere schon vielfach gethan, z. B. Vater, Abh. über Moses und die Verf. des Pent. in d. Comm. Th. 3. §. 90., und Hartmann in den Forschungen über die 5 Bücher Mosis S. 88 ff. Uns kommt es allein auf den Kern der Hypothese,

die Behauptung an, daſs aus dem Wechsel der Gottesnamen in der Genesis die mosaikartige Zusammensetzung derselben aus verschiedenen Urkunden folge. Sobald diese Behauptung beseitigt worden, was wir im Folgenden versuchen werden, hat es ferner kein Interesse mehr zu wissen, daſs Eichhorn nur zwei Urkunden annimmt, Ilgen drei, und die Gründe kennen zu lernen, wodurch sie sich einander zu widerlegen suchen.

Wenden wir uns daher sogleich zu den Gegnern der Hypothese. Unter diesen nimmt Hasse, in den Entdeckungen im Felde der ältesten Erd- und Menschengeschichte Th. 2. Halle, 1805., insofern eine ehrenvolle Stelle ein, als er erkannte, daſs der Angriff nothwendig gegen das Fundament der Hypothese gerichtet werden müsse. Er sagt u. a. S. 226.: „Jehovah und Elohim sind vor Mosis Gesetzgebung nicht ganz *synonyma*, bedeuten nicht adäquate Begriffe. Man versteht das erste Buch Moses ganz falsch, wenn man beide Worte durch „Gott" übersetzt. Derselbe Verfasser will jedesmal beim Leser eine andere Vorstellung erwecken, wenn er Elohim, als wenn er Jehovah gebraucht. Das Räthsel wird 2 Mos. 20. gelöst: ich bin Jehovah der Elohim, auſser mir ist kein Elohim; und bis dahin war, wirkte Elohim verschieden von Jehovah. Es sind also diese Namen geschichtlich". Aber hier ist auch sein Verdienst zu Ende. In der Bestimmung der Bedeutung von Jehovah und Elohim verfuhr er so willkührlich und abentheuerlich, daſs es sich nicht der Mühe verlohnt, weiter auf seine Ansichten einzugehen.

Vater lieſs die Grundlage der Hypothese stehen; eine innere Differenz der beiden Gottesnamen zuzugestehen, kam ihm gar nicht in den Sinn. Er ging in der Bekämpfung der Urkundenhypothese nur grade so weit, daſs der Wechsel der Gottesnamen noch für die von ihm beliebte Fragmentenhypothese brauchbar blieb. Er machte gegen die Urkundenhypothese geltend (l. c. p. 713 ff.): sie sey zu künstlich; kein Zweig der Critik alter Bücher biete etwas ähnliches dar; das Merkmahl

der

der Gottesnamen sey zu wohlfeil, und doch sey dies immer der letzte Entscheidungsgrund, übe Gewalt über Verbindung und Trennung; unzulässig sey die häufige Zerreifsung der Verse, die häufige Veränderung der Gottesnamen nach blofser Conjectur, u. s. w. Die Verschiedenheit der Gottesnamen allein genommen, behauptet er, habe keine Beweiskraft. In Verbindung mit andern Gründen aber erhalte sie dieselbe. Man müsse unterscheiden zwischen einer dreifachen Klasse von Fragmenten, solchen, in denen der Name Elohim, und solchen, in denen der Name Jehovah gleichbleibend und oft stehe, und endlich solchen, in denen beide Gottesnamen verbunden vorkommen. — Von solchen Angriffen hat die Urkundenhypothese nicht viel zu fürchten. Sie trafen nicht sie an und für sich, sondern nur ihre damalige Gestalt. Dies zeigt sich recht deutlich, wenn wir nur die neueste Gestaltung vergleichen, die sie unter Ewalds Händen (siehe später) angenommen hat. Bei ihr fallen alle Vaterschen Einwürfe von selbst hinweg.

Der erste wahrhaft bedeutende Angriff*) wurde von Sack unternommen, in der Abhandlung: *de usu nominum dei* אלהים *et* יהוה *in libro Geneseos:* in d. *commentt. ad theologiam historicam,* Bonn, 1821., womit zu vgl. die Bemerkungen in dess. Verf. Apologetik S. 157 ff. Durch ihn wurde wenigstens die Untersuchung, was die Hauptsache, die Bestimmung des allgemeinen Verhältnisses zwischen Jehovah und Elohim, betrifft, wieder bis zu dem Punkte zurückgeführt, auf dem sie der Verfasser des Buches *Cosri* gelassen, und aufserdem, mehrfach auf glückliche Weise, der Versuch gemacht, aus der

*) Gleichzeitig mit Sack schrieb H. v. Meyer seine Abhandlung: die Namen Gottes, abgedr. in den Blättern für höhere Wahrheit Th. 8. S. 372 ff. Der Verfasser tritt in entschiedene Opposition gegen die Trennungshypothesen, erkennt auch richtig, dafs die gründliche Bekämpfung derselben von der Feststellung der sachlichen Differenz der beiden Gottesnamen ausgehen mufs, aber in der näheren Bestimmung des sachlichen Gehaltes derselben verfällt er in manche Willkürlichkeiten.

Grunddifferenz beider Namen den Gebrauch derselben in einzelnen Abschnitten der Genesis zu erklären. Der Verfasser beginnt damit, zu zeigen die Verschiedenheit der Beziehungen, in denen Gott zu dem menschlichen Geschlechte stehe, mache einen doppelten Namen nothwendig, *alterum, quo generalis dei notio vel idea innuitur, alterum, quo illa virtus, qua deus se manifestavit, significatur.* Der erste Name, nichts weiter bezeichnend, *nisi existentiam quandam infinitam, omnipotentem, incomprehensibilem, ex qua res finitae et visibiles originem duxerunt*, finde sich, mit der Idee, welche er ausdrückt, bei allen Völkern; auch die Polytheisten haben ein Wort zur Bezeichnung nicht der *singularis virtus cujusque dei*, sondern der *natura divina omnibus communis.* Die Entstehung des letzteren Namens sey die nothwendige Folge einer göttlichen Offenbarung. Sobald diese erst vorhanden, genüge der allgemeine Name nicht mehr: *deum, quatenus iis se manifestaverat, cum iis locutus erat, alio nomine, quam numen supremum, cujus effectus in tota natura conspicitur, appellare debebant.* Doch müsse, auch wo der specielle Name vorhanden sey, der allgemeine noch fortbestehen, um in allen den Fällen gebraucht zu werden, wo von der Gottheit im allgemeinen die Rede sey, Fälle, die auch einem Verf. der Geschichte der Offenbarungen Gottes sehr oft vorkommen; *nomine universali* אלהים *utetur in iis omnibus narrandis, quae a divino quidem effectu pendent, eo tamen, qui ex rerum naturalium connexu cognoscitur, ita quidem ut scriptor specialem dei providentiam neque negare, neque confirmare velit.* — Diese Abhandlung fand nicht die verdiente Anerkennung. Sie wurde fast ganz ignorirt, oder wo man ihrer erwähnte, vgl. z. B. Hartmann l. c. p. 142 ff., mit einigen leichten Bemerkungen abgefertigt*). Dies Schicksal hatte

*) Doch ist wohl als stillschweigende Anerkennung des von Sack aufgefundenen Resultates die Bemerkung von Nitzsch, System

sie zwar sicher nicht verdient, aber doch einigermaſsen veranlaſst. Der Verfasser hat es versäumt, seiner Arbeit die nöthige Grundlage dadurch zu geben, daſs er die von ihm behauptete Bedeutung der beiden Gottesnamen aus ihnen selbst — ihrer Abstammung —, aus Erklärungen des Pentateuch, aus Stellen der übrigen Bücher des A. T., als die richtige erwies. Der einzige Beweis für ihre Richtigkeit, den er zu liefern versucht, ist der, daſs bei der Annahme dieser Bedeutungen sich der Wechsel der Gottesnamen in der Genesis — welche durchaus nicht von den übrigen Büchern des Pentateuch hätte getrennt werden sollen — hinreichend erklären lasse. Für diesen Beweis ist allerdings manches geleistet; allein eine ganze Anzahl zum Theil besonders wichtiger und schwieriger Stellen ist ganz mit Stillschweigen übergangen worden, bei andern ist die Rechtfertigung der Gottesnamen offenbar unrichtig und gewaltsam. Namentlich ist die ganze zahlreiche Klasse von Stellen unerledigt geblieben, in denen sich die Setzung des אלהים statt des erwarteten יהוה einzig und allein aus der Rücksicht auf eine im Folgenden zu berichtende deutlichere und herrlichere Kundgebung Gottes bezieht, und daſs der Verfasser des Pentateuch in dieser Beziehung durchgängig dasselbe Verfahren beobachtet, daſs er vor jeder neuen Periode der Offenbarung Gottes den gehäuften Gebrauch des Elohim vorhergehen läſst, zugleich mit dem Beginn der Periode den gehäuften Gebrauch des Jehovah auftreten, bis endlich, nachdem die höchste Stufe erstiegen, nachdem Elohim vollkommen zu Jehovah geworden, der durch diese Rücksicht veranlaſste Wechsel ganz aufhört, davon findet sich gar keine Ahndung.

der Christlichen Lehre §. 63., zu betrachten: „Überall, wo Gott und Herr, θεὸς καὶ κύριος, Elohim und Jaho zusammentreten oder entgegenstehen, drückt das erstere mehr die Causalität der Welt, das andere mehr das der menschlichen Gemeinde, dem Volke, der Kirche zugekehrte, Gemeinschaft stiftende Angesicht aus".

Ein zweiter bedeutender Angriff wurde auf die Urkunden- und Fragmentenhypothese zugleich von Ewald unternommen, in der Schrift: die Composition der Genesis kritisch untersucht. Braunschw. 1823. Das Hauptverdienst dieser Schrift liegt aber anderswo, als auf dem Gebiete, auf dem wir uns hier befinden. Die andern Gründe für die Urkunden- und Fragmentenhypothese, entnommen aus der angeblichen fragmentarischen Beschaffenheit und Unordnung der Erzählung, den Überschriften, Wiederholungen, Verschiedenheiten des Sprachgebrauches, Widersprüchen, werden hier auf eine gröfstentheils schlagende Weise widerlegt. Um die Nachweisung des inneren Zusammenhanges der Genesis, der gegenseitigen Beziehung der Stücke auf einander, hat sich Ewald bedeutendes Verdienst erworben. Er hat hier den Grund gelegt, auf dem nachher Ranke trefflich fortgebaut hat. Dagegen sind die Untersuchungen über den Wechsel der Gottesnamen höchst mangelhaft und bleiben bei weitem hinter dem zurück, was Sack bereits geleistet hatte. Dies steht schon vor der Betrachtung des Einzelnen fest. Denn fafst man nur die von Ewald aufgestellte Bestimmung des Grundverhältnisses zwischen Jehovah und Elohim ins Auge, so zeigt sich gleich, dafs die Untersuchung unmöglich gelingen konnte. Elohim, die Gottheit im Allgemeinen bezeichnend, ist der gemeine und niedere Name, Jehovah ist der Nationalgott der Israeliten. Alle Handlungen daher, welche die Israeliten ihrer Religion zufolge, den Heidnischen Sitten zuwider, verrichten, geschehen durch ihren Nationalgott Jehovah, er erweckt Heroen zum Schutze seines Volkes; er begeistert heilige Seher; ihm werden die Feste gefeiert, die Opfer dargebracht; seinen heiligen Namen mit profanen Lippen zu berühren, ist keinem Heiden erlaubt. Elohim dagegen steht da, wo die Gottheit nicht als Nationalgott der Israeliten handelt. Diese Bestimmung, welche ohne die nöthige sprachliche Grundlegung blos aus der Induction einer Anzahl von Stellen aus den späteren historischen Büchern entnommen ist, zeigt

sich, obgleich allerdings ein Element von Wahrheit enthaltend, schon für sie nicht einmal als zureichend. Dies geht aus der einfachen Thatsache hervor, dafs Ewald bei einer ganzen Anzahl von Stellen um sie durchzusetzen, entweder zu gewaltsamer Änderung der Lesart, oder zu willkührlicher Erklärung genöthigt ist. So wird z. B. p. 24. behauptet, 1 Regg. 12, 22. müsse statt דְּבַר הָאֱלֹהִים nothwendig דְּבַר יְהוָֹה gelesen werden, von der falschen Voraussetzung aus, dafs bei allen eigenthümlich theokratischen Verhältnissen nothwendig Jehovah stehen müsse, während nur das gesagt werden kann, יהוה stehe in solchem Falle immer dann, wenn nicht ein besonderer Grund die Setzung des אלהים als geeigneter erscheinen lasse, wie z. B. der so oft stattfindende ausdrückliche oder stillschweigende Gegensatz des Göttlichen und des Menschlichen; ebenso müsse auch 2 Sam. 14, 13. Jehovah gelesen werden. Das אֱלֹהִים נָתַן לִי בְּיָדִי, was wechselsweise Saul und David ausrufen, 1 Sam. 23, 7. 14. 26, 8., erklärt er daraus, dafs beide, Privatfeindschaften folgend, Krieg führen. Hier sey nicht von Nationalfeinden die Rede. Was solle also hier der Nationalgott? Als ob nicht der Kampf um die Würde des Gesalbten des Herrn ein wahrhaft theokratischer wäre, als ob nicht David in den Psalmen und in den historischen Büchern an unzähligen Stellen die Hoffnung seines Sieges auf Jehovah gründe, der ihn zu dieser Würde erhoben. Wenn Jos. 24, 26. von einer תּוֹרַת אֱלֹהִים die Rede ist, um darauf hinzudeuten, dafs Josua die bezeichneten Worte in das göttliche Gesetzbuch, nicht etwa in ein menschliches Buch schrieb, so wird die Beziehung dahin gemisdeutet, in ein Buch Jehovahs zu schreiben, sey Josua nicht würdig gewesen. Die חָכְמַת אֱלֹהִים, welche Salomoh 1 Regg. C. 3, 28. im deutlichen Gegensatze gegen die niedere menschliche Weisheit beigelegt wird, soll eine Stufe tiefer stehen als die חָכְמַת יְהוָֹה, die Salomoh nicht zu Theil geworden, wobei alle die Stellen über-

sehen werden, worin er sich selbst diese Weisheit beilegt, oder wo sie ihm von andern beigelegt wird. Von den zahlreichen Stellen, welche der Behauptung widersprechen, man habe von jeher die Norm beobachtet, den Namen Jehovah weder in den unheiligen Mund eines Nichtisraeliten zu legen, noch überhaupt in Unterredungen mit ihm den Namen zu gebrauchen, werden nur die beiden 2 Regg. 18, 22. Jes. 36, 15. angeführt und auf höchst ungenügende Weise beseitigt. Doch die Bedenken, welche sich gegen Ewalds Bestimmungen aus den übrigen Büchern erheben lassen, treffen nicht das Grundwesen derselben und lassen sich durch Modificationen heben. Ganz natürlich; denn nach Errichtung der Theokratie wurde ja der Gott der Offenbarung ausschliefslich der Gott Israels, wenn auch nicht ein „Nationalgott" im Ewaldschen Sinne. Sobald man es aber versucht, diese Bestimmungen auf den Wechsel der Gottesnamen in der Genesis und im ersten Theile des Exodus anzuwenden, so zeigt sich sogleich, dafs in ihrem Grundwesen ein durchaus falsches Element enthalten ist. Man sollte es kaum für möglich halten, dafs Jemand, von der Voraussetzung aus, Jehovah bezeichne den Nationalgott der Israeliten, und gar nicht daran denkend, dies specielle Verhältnifs von einer höheren Idee, von einer allgemeineren Beziehung abhängig zu machen, darauf kommen konnte, den Gebrauch des Namens Jehovah und seinen absichtlichen Wechsel mit Elohim in dem ganzen Abschnitte der Genesis zu erklären, wo noch gar kein erwähltes Geschlecht vorhanden war, so wie in den zahlreichen Fällen der späteren Zeit, wo gar keine Beziehung auf das erwählte Geschlecht statt findet, vgl. z. B. Gen. 13, 13.: „Die Leute von Sodom aber waren böse und sündigten sehr gegen Jehovah". 19, 24.: „Und Jehovah liefs regnen Schwefel und Feuer über Sodom und Gomorrha von Jehovah vom Himmel". Obgleich Ewald auf scharfsinnige Weise versucht hat, das Unmögliche möglich zu machen, so ist es ihm doch nicht gelungen, den inneren Widerspruch seiner Ansicht vor Andern

zu verdecken, und es läfst sich kaum glauben, dafs er ihm selbst schon damals ganz verborgen war, als er sie aufstellte. Schon der Kunstgriff, dafs er die Prüfung der Anwendbarkeit seiner Bestimmungen auf die Genesis so anstellt, dafs er von hinten beginnt, und nun, wenn in den Anfängen des Buches die Redensarten wiederkehren, die er dort, wo Jehovah gewissermafsen schon „Nationalgott" der Israeliten war, nothdürftig zu erklären vermocht hatte, auf die schon gegebenen Rechtfertigungen als auch hier passend hinweist, führt auf eine *mala conscientia*. Ebenso der Umstand, dafs er so manche Stellen, die seiner Ansicht gradezu entgegen waren, z. B. diejenigen, wo Nichtisraeliten, wie Laban, von Jehovah reden, ganz mit Stillschweigen übergeht. Auch bei einer Menge höchst gezwungener Erklärungen und gewaltsamer Aushülfen wird man lebhaft an die treffenden Worte Stuhrs (Untersuchungen über die Ursprünglichkeit und Alterthümlichkeit der Sternkunde unter den Chinesen und Indiern. Berlin, 1831 S. 19.) erinnert: „In dem Gebiete der Gelehrsamkeit beruht das Wesen der Verfälschung nicht blos darin, dafs gradezu die Urkunden, aus denen zu schöpfen ist, verfälscht werden; sondern auch in einer absichtlich willkührlichen, für bestimmte Zwecke berechneten Benutzung der Urkunden". Das entschiedene Verdienst aber bleibt dem Verfasser, dafs er zuerst recht nachdrücklich hervorgehoben, wie bedenklich es sey, wenn man sich genöthigt finde, in allen übrigen Büchern des A. T. den Wechsel der Gottesnamen aus der Verschiedenheit ihrer Bedeutung zu erklären, allein bei der Genesis eine Ausnahme zu machen, und diese somit von der ganzen übrigen Literatur zu isoliren.

Es wurde Gramberg*) und Stähelin**), welche gegen Ewald die von ihm bestrittene Ansicht vertheidigten,

*) *Libri Geneseos sec. fontes rite dignoscendos adumbratio nova.* Leipz. 1828.

**) Kritische Untersuchungen über die Genesis. Basel, 1829.

leicht, einige der von ihm gegebenen Blöfsen aufzudecken; damit, meinten sie nun, sey alles gethan, und glaubten sich berechtigt, die starken Parthien seiner Schrift zu ignoriren. Mit einigen nothdürftigen und leichten Ausbesserungen trat die alte Urkundenhypothese wieder auf den Plan. Wie aber die Wahrheit sich immer Bahn bricht, und sey sie auch noch so sehr mit Irrthum versetzt, das zeigt sich recht deutlich in dem Einflusse, den Ewalds Darstellung so sichtbar auf die Ansichten anderer Gelehrten ausgeübt hat, welche sich später mit diesem Gegenstande beschäftigten. Als Repräsentanten derselben nennen wir nur Hartmann. Dieser deckt nicht allein recht *con amore* eine Menge von Willkührlichkeiten in der elenden Grambergschen Darstellung der Urkundenhypothese auf, und gibt diese ganze Hypothese (S. 94.) mit der Bemerkung daran, alle ihre Modificationen drücke der Vorwurf der Unwahrscheinlichkeit in einem so hohen Grade, „dafs wir sie auch in der kleinsten Ausdehnung für völlig verunglückte Lösung einer wichtigen Aufgabe zu erklären kein Bedenken tragen", sondern auch zur Unterstützung der von ihm beliebten Fragmentenhypothese setzt er auf den Wechsel der Gottesnamen nur noch ein sehr geringes Vertrauen und ist nicht weit davon entfernt, den Gebrauch dieses Argumentes fast ganz aufzugeben. Er erkennt an, dafs zwischen den beiden Namen Jehovah und Elohim eine sachliche Differenz stattfinde, die er auf gleich äufserliche Weise bestimmt, wie Ewald, und gesteht zu, auch der Verfasser der Genesis habe das nähere Verhältnifs, worin Jehovah zu seinem Volke und dem Monotheismus betrachtet wurde, sehr häufig mit sorgfältiger Überlegung und einem feinen Takte berücksichtigt (vgl. p. 138.) Er reservirt sich nur die verhältnifsmäfsig wenig zahlreichen Fälle, in denen sich der Gebrauch des Elohim und des Jehovah nicht aus ihrer inneren Differenz, in der von ihm beliebten willkührlichen Fassung, erklären liefs. Auch in diesen Fällen aber dürfe der Wechsel der Gottesnamen nicht allein, sondern nur in Verbindung mit den Hauptbeweisen

für die Verschiedenartigkeit der schriftlichen Aufsätze im Pentateuch benutzt werden (S. 116.), eine Äufserung, welche zeigt, wie wenig sicher er sich auch auf dem Terrain fühlt, welches er noch zu behaupten sucht, wie er wohl ahndet, dafs der Wechsel, für den er keinen sachlichen Grund aufzufinden weifs, doch noch sehr wohl einen solchen haben kann, dafs er erkennt, wie mislich es um die wenigen Fälle steht, in denen der Gebrauch der Gottesnamen durch eine blofse grundlose Vorliebe und Angewöhnung bestimmt werden soll, nachdem anerkannt worden, dafs in bei weitem den meisten das Elohim nur da steht, wo das Jehovah entweder gar nicht, oder nicht so passend stehen konnte, und das Jehovah nur, wo Elohim nicht an seiner Stelle war. Das Resultat gibt er S. 147. in den Worten: „Wenn ein Verfasser ohne sichtbare, bestimmte Veranlassung eine Benennung, sey es nun die des Elohim, oder die des Jehovah, in einem langen Abschnitte ausschliefslich gebraucht, so zeigt er für sie eine gewisse Vorliebe, und kann daher von einem anderen Erzähler, der in einer entgegengesetzten Richtung ebenfalls gleichmäfsig sich fortbewegt, als verschieden betrachtet werden". Gelingt es uns nun auch, für die *casus reservatos* „eine sichtbare, bestimmte Veranlassung" nachzuweisen, so ist auch der letzte Widerstand des Verfassers gebrochen, und wir dürfen erwarten, dafs er (in diesem Streite) das feindliche Lager ganz verläfst.

Dafs Ewald selbst später, in der Recension von Stähelins krit. Untersuchungen über die Gen., Stud. und Crit. 1831. Heft 3., seine Ansicht theilweise zurückgenommen, kann nach den früher gegebenen Bemerkungen nicht auffallen, mufs vielmehr als ganz natürlich erscheinen. Wenn „das Werk des neunzehnjährigen" nicht ferner die Quelle leicht zu begründenden Tadels gegen den Verfasser seyn sollte, so blieb nur die Wahl zwischen solcher theilweisen Zurücknahme, und zwischen Verfeinerung des dort aufgestellten Jehovahbegriffes, und dafs der Verfasser das letztere Mittel anwenden werde,

liefs sich nicht erwarten, da der rechte Jehovahbegriff nur von dem Standpunkte der rechten Betrachtung der heiligen Geschichte aus gefunden werden kann *). Ebenso liefs sich aber auch erwarten, dafs Ewald nicht zu der Urkundenhypothese in ihrer früheren rohen Gestalt zurückkehren werde. Seine gegenwärtige Ansicht, wenn wir nicht vielmehr sagen sollen, seine Ansicht von 1831, ist folgende. Das Resultat der früheren Untersuchung über die Differenz der Gottesnamen in den übrigen Büchern — behauptet er (S. 598.) — stehe noch fest. Geirrt habe er nur darin (S. 600.), dafs er den späteren Sprachgebrauch ohne weiteres auf die Zeiten vor dem Auftritte Mosis, und also auf die Erzählungen der Genesis übertragen. Denn der Name Jehovah, als der Name des Mosaischen Nationalgottes, könne ja erst durch Moses dem Volke gegeben und mit dem Nationalcultus eng verknüpft seyn. In der früheren einfacheren Zeit vor Moses könne Gott mit einem so allgemeinen Namen, wie Elohim, benannt seyn, oder ein Erzähler könne ihn, um den Gegensatz zur Mosaischen Offenbarung festzustellen, so nennen. Die erste Grundlage des ganzen Pentateuch bilde eine Schrift, welche Gott bis Exod. 6, 2. immer אלהים nenne, nach dem Glauben oder der historischen Erinnerung, dafs der Name Jehovah erst durch Moses bekannt geworden, und mit der Bildung des Mosaischen Cultus aufs Engste verknüpft sey. Damit verwoben sey eine andere, welche, wie sie überhaupt nicht mehr eine so treue und klare Erinnerung des Alterthums enthalte, so auch die Gottheit in der Zeit der Patriarchen schon mit dem Mosaischen Namen Jehovah benenne, obgleich daneben den Namen Elohim gebrauchend, so dafs wohl Stücke vorkommen, in denen aus-

*) Wobei freilich nicht unbemerkt bleiben darf, dafs sich in der neuesten Schrift Ewalds, dem Commentar über die Psalmen, ein lebhaftes Bestreben zeigt, diesen Standpunkt zu erringen, was aber in dieser Stärke auch erst der neuesten Zeit anzugehören scheint.

schliefslich Elohim, nicht aber solche, in denen ausschliefslich Jehovah, anders als etwa zufällig, sich finde. Diese Schriften nun habe ein Späterer in ein Ganzes vereinigt, selbstständig und nicht ohne geschickte Verbindung und Auswahl, so dafs die Genesis sich in ihrer gegenwärtigen Gestalt als das zusammenhängende Werk eines Einzigen darstelle. Durch den weiteren Umfang, welcher auf diese Weise der Thätigkeit des Redactors angewiesen wird, im Gegensatze gegen die frühere Ansicht, die ihn als blofsen Zusammenstoppler erscheinen liefs, wird allerdings mancher der früheren wohlfeilen Einwürfe gegen die Urkundenhypothese abgeschnitten, dafs man sich genöthigt sehe, zu Gunsten der Hypothese die Gottesnamen willkührlich zu verändern, offenbar Zusammengehöriges zu zerreifsen u. s. w., ein Vortheil, den auch schon Gramberg richtig erkannte. Doch hat dafür diese Modification der Hypothese wieder ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten.

Ist Jehovah Name des Mosaischen Nationalgottes, wurde er als solcher von allen Verfassern der übrigen Bücher des A. T. gebraucht, die in den verschiedensten Zeitaltern lebten, war also diese Bedeutung allgemein bekannt, der Unterschied zwischen Jehovah und Elohim in das allgemeine Volksbewufstseyn aufgenommen, wie in aller Welt kamen denn unter allen Kindern Israels die beiden Unglücklichen, der Verfasser der zweiten Schrift und der Sammler, dazu, vor dem Daseyn der Nation den Namen des Nationalgottes zu gebrauchen? Sie konnten ihn doch nicht für den Namen des Nationalgottes halten; sonst müfsten wir sie für verrückt erklären; ebenso wenig konnten sie meinen, er sey mit Elohim identisch; dagegen spricht, dafs eine solche Identificirung bei dem allgemeinen Volksbewufstseyn der Differenz undenkbar ist, so wie die auch von Ewald (vgl. z. B. p. 599.) anerkannte Thatsache, dafs sie oft augenscheinlich die beiden Namen mit dem Bewufstseyn ihres Unterschiedes gebrauchen. So steht also fest, dafs sie mit dem Namen Jehovah einen Begriff verbanden, welcher

seinen Gebrauch auch in der Vormosaischen Zeit möglich und nothwendig machte, und ist dieser Begriff als ein solcher aufgefunden, welcher den des Nationalgottes unter sich begreift, ohne mit ihm identisch zu seyn, so bleibt nur das eine noch übrig, nachzuweisen, dafs in den Stücken, wo ausschliefslich Elohim steht, diese Thatsache auf andere Weise erklärt werden kann und mufs, als aus der Annahme, dafs der Verfasser für diese ganze Periode den Namen Jehovah nicht für passend hielt. Ist dies geleistet, so schwinden die drei blos gedachten Personen, und die eine wirkliche tritt wieder in ihre Rechte ein. Dafs überall nach Gründen entweder Jehovah allein, oder Elohim allein, oder Jehovah und Elohim zusammen gebraucht werden, dies nachzuweisen ist die Aufgabe, mit deren Lösung alle jene sich ins Unendliche vervielfältigenden *opinionum commenta* zusammen fallen, ohne je wieder aufstehen zu können.

Es kommt vor Allem darauf an, Ableitung und somit Grundbedeutung der beiden Gottesnamen zu bestimmen. Wir beginnen hier mit der sprachlichen Untersuchung über יהוה. Hier bietet sich zuerst die Frage dar: ist der Name ein einheimischer oder ein auswärtiger? Denn nur wenn das Erstere feststeht, sind wir berechtigt, eine Hebräische Etymologie aufzustellen.

Mehrere haben dem יהוה einen Ägyptischen Ursprung anweisen wollen. Dahin zielt besonders Gesners Abhandlung *de laude dei apud Aegyptios per septem vocales*, in den *commentt. Götting. t.* 1. *p.* 245. *ad a.* 1751. Dieser sucht zu beweisen, dafs die Ägypter den Namen Jehovah beim Gottesdienste feierlich abzusingen pflegten. Allein die Wiederlegung dieser auf einer misverstandenen Stelle des Eusebius in der *praeparatio* beruhenden Hypothese ist schon mit so erschöpfender Gründlichkeit von Didymus Taurinensis ge-

geben worden, in der gelehrten und tüchtigen Schrift: *de pronuntiatione divini nominis quatuor literarum*, Parma, Bodoni, 1799, S. 72 ff., vgl. dess. Verf. *literaturae copticae rudimentum p.* 44., dafs sie als vollkommen abgethan betrachtet werden mufs*). Andere berufen sich auf die Inschrift,

*) Da sie dennoch immer von Neuem auftaucht, und da die Schrift des Didymus, in Deutschland sehr selten, kaum einigen unserer Leser zugänglich seyn dürfte, so theilen wir hier aus ihr die betreffende Stelle vollständig mit.

Quum in Praeparatione Evangelica vir plurimorum librorum lectione in primis praestans omnia undique studiose conquireret, unde probabiliter sibi videretur posse colligere gentes caeteras accepisse aliquid ab Hebraea, Aegyptios etiam eo accenset argumento, quod septem conjunctis vocalibus arcanam quamdam complexi dicerentur appellationem, quam quatuor elementis Hebraei. Habes verba Ἐπεὶ καὶ τῶν ἑπτὰ φωνηέντων τὴν ἐπὶ τὸ αὐτὸ σύνθεσιν μιᾶς τινος ἀποῤῥήτου προσηγορίας περιέχειν φασὶν ἐκφώνησιν, ἣν διὰ τεσσάρων στοιχείων παῖδες Ἑβραίων σημειούμενοι ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω τοῦ θεοῦ δυνάμεως κατατάττουσιν, ἄλεκτόν τι τοῖς πολλοῖς καὶ ἀπόῤῥητον τοῦτ᾽ εἶναι παῖς παρὰ πατρὸς εἰληφότες. *Jam de Hebraica* ἀποῤῥήτῳ προσηγορίᾳ, *quam voluerit Eusebius significare, nequit dubitari quin sit* יהוה. *Haec sonuerit Jehovà: non inepte a Gesnero expressam fatebere septem vocalibus* Ιεηωουα, *exsistetque vocabulum, quo si animum induxeris credere Mystas Aegyptios appellasse divinitatem, ejusmodi profecto habebis explanationem verborum Eusebii, quae vim conclusionis ejus praestet maximam. Sed cur, quod erat planissimum, ipse non scripsit Eusebius, fuisse in Aegyptiorum caerimoniis* ἐκφώνησιν *usurpatam* ιεηωουα *divino consonam nomini apud Hebraeos* ἀποῤῥήτῳ? *Quia nimirum id quidem ita expresse nec somniaverat ipse, neque erat usquam a quoquam memoriae proditum. Sed quaedam legerat, cujusmodi illud est libri Demetrio inscripti* περὶ ἑρμηνείας §. 71. Ἐν Αἰγύπτῳ . . . τοὺς θεοὺς ὑμνοῦσι διὰ τῶν ἑπτὰ φωνηέντων οἱ ἱερεῖς. *Unde opinionem quamdam hauserat indefinitam religiosae alicujus* ἐκφωνήσεως, *quae septem vocalibus tota constaret. Legerat autem literis vocalibus totum constare Dei nomen Hebraeis religiosissimum. Itaque conjecit ab hoc illam* ἐκφώνησιν *exstitisse: levi, fateor, conjectura, sed non insolitae levitatis in hujusmodi argumentis. De qua ne dubites, verba ipsa Eusebii perpende, ac maxime illud* φασὶν, *et* μιᾶς ΤΙΝΟΣ προσηγορίας ἐκφώνησιν; *tum* ἄλεκτόν τι, *et quo postea epigram-*

welche nach **Plutarch** περὶ Ἴσιδος §. 9. sich im Isistempel zu Sais befunden haben soll: ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον, καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδείς πω θνητὸς ἀπεκάλυψε. Allein als Erklärung eines **Namens** geben sich diese Worte gar nicht zu erkennen, und die Ähnlichkeit, welche sie auf den ersten Anblick mit der Mosaischen Deutung des יהוה darbieten, ist nur eine rein äufserliche, bei der näheren Betrachtung ganz verschwindende. Isis ist die Personification der Natur, in deren Inneres kein erschaffener Geist dringt, aus der alles Entstehen hervorgeht, und in die alles Vergehen zurück-

mate confirmet, quod de septem vocalium apud Aegyptios συνθέσει *scripserat perhiberi, hoc nempe, quod* εἰς Σάραπιν *quidam inscribunt.*

Ἑπτά με φωνήεντα θεὸν μέγαν ἄφθιτον αἰνεῖ
Γράμματα, τὸν πάντων ἀκάματον πατέρα·
Εἰμὶ δ' ἐγὼ πάντων χέλυς ἄφθιτος, ἣ τὰ λυρῴδη
Ἡρμοσάμην δίνης οὐρανίοιο μέλη.

Sentis obscuritate sermonis Eusebium res involvere sibi non compertas certe satis. Et qui potuisset habere compertas? Plurimos ille quidem legerat libros, qui perierunt. At laudasset profecto, si quem habuisset rei testem adeo dignae animadversione hominis Christiani, itemque Hebraeorum. Quam cur nunquam animadvertissent Aegyptii doctissimi Philo, Clemens, Origenes? Cur, quum tot habeamus a veteribus memorata Aegyptiacae vocabula superstitionis, nusquam tamen invenitur istud ιεηωουα?

Quid quod Gesneri commento verba repugnant Demetrio inscripta, ab ipso memorata Gesnero? Finge enim ιεηωουα *appellationem quamdam Aegyptiam fuisse Divinitatis. Quid stultius poterit excogitari argumento Demetrii, qui quum inde a* §. 68. εὐφωνίαν *oratori commendare susceperit, quam e concursu vocalium ipse contendit exsistere, earum suavem esse concursum inde conclusisset, quia in hymnis Aegyptiis divinum audiretur nomen septem vocalibus constans? Quasi vero Deorum nomina in hymnis canenda sint nulla, nisi quae suavia sint ipsa compositione literarum. Plane aliud voluit auctor quicumque fuit libri* περὶ ἑρμηνείας. *Quod equidem mihi adhuc videor probabiliter omnino explicuisse in* Literaturae Copticae Rudimento *pag. 44. Ibi enim adnotavi Graecas vocales* α, ε, η, ι, ο, υ, ω *musicas in Aegypto notas, itemque appellationes fuisse sonorum*

kehrt. Vgl. Creuzer, Mythologie I. p. 519. II. p. 6. 7. und Mosheim zu Cudworth I. p. 399., der u. a. eine merkwürdige Stelle aus Athenagoras, *legatio pro Christianis c.* 19. anführt: ἡ περὶ τῆς Ἴσιδος *(quid de Iside dicam)* ἣν φύσιν αἰῶνος, ἐξ ἧς πάντες ἔφυσαν, καὶ δι' ἧς πάντες εἰσὶ λέγουσι. Dazu kommt, daſs es um die Ächtheit dieser Inschrift sehr miſslich steht. Alle älteren Schriftsteller über Ägypten gedenken ihrer nicht, und der einzige, der nach Plutarch von ihr weiſs, Proclus, flüchtet sich wohl nicht ohne Grund mit ihr ins *adytum*, während sie nach Plutarch allen sichtbar am

si, ut, re, mi, fa, sol, la; quibus quemadmodum nunc canitur solfeggiando, ita septem illis vocalibus canebant sacerdotes, utque idem perhibet, tibiae loco ac cytharae literarum harum sonus cantioque adhibebatur: quod profecto non fuisset institutum, si vocalium ingrata auribus accideret consecutio.

Quum autem eaedem vocales etiam essent astronomicae notae Lunae, Mercurii, Veneris, Solis, Martis, Jovis, et Saturni, chorus astrorum divinas laudes ita concinere quodammodo videbatur; et accedente notis musicis astronomica significatione, transitus evasit facilis ad apotelesmaticam amuletorum superstitionem; ut inscriptiones omittam Basilidianas, et quae multa cujusquemodi exstant in Musaeis κειμήλια *similiter notata Graecis literis vocalibus varia successione pluries permutatis. Quorum quaecumque sit ratio, epigramma certe ab Eusebio laudatum ita explicatur optime; quo videlicet sive Natura omniparens, sive Creator Deus laudari se ait quum septem canuntur literae vocales, quae quum singulae singulorum soni astrorum habeantur, horum concentum exhibeant: ipse vero, adjunctis quasi septem chordis septem caelestium orbium sonis, quasi quaedam sit chelys, eorum conversione quosdam edens veluti lyricos modos.*

Mit diesen Erörterungen ist zu vergl. die von Tholuk (über die Hypothese des Ursprunges des Namens Jehovah aus Ägypten und Indien, Litt. Anz. 1832. S. 212 ff.) mitgetheilte Stelle aus einer Recension von O. Müller. In dieser wird eine Milesische Inschrift behandelt, in der sich die Anrufung eines Gottes findet, der in der fünf Mal wiederholten Formel jedesmal durch die sieben Vocale bezeichnet wird, die immer zweimal hintereinander, aber jedesmal anders gestellt erscheinen. M. hält es für das wahrscheinlichste, daſs die sieben Vocale die sieben Töne der Octave bezeichnen.

Eingange gestanden haben soll. Wie schon der Inhalt gegen sie Bedenken erregen müsse, da solche Verfeinerung der Religionsansicht, solch eine Herüberdeutung des Polytheismus in den Pantheismus, der freilich von Anfang an dem ersteren zu Grunde lag, aber mehr unbewuſst, und so daſs feine und grobe Bestandtheile durcheinander geworfen waren, erst der späteren Zeit angehören, hat schon Mosheim l. c. nachgewiesen. Wie wenig genau die Philosophen aus dem religionsmengerischen Zeitalter, denen alles daran lag, für ihre Ansichten alte Auctoritäten beizubringen, es mit solchen Angaben nahmen, ist bekannt, und erhellt schon daraus, daſs Proclus noch einen aller Wahrscheinlichkeit von ihm geschmiedeten (vgl. Mosheim) Zusatz: *καὶ ὃν ἔτεκον καρπὸν, ἥλιος ἐγένετο*, der als Auslegung ganz gut ist, ohne weiteres für einen ursprünglichen Bestandtheil der Inschrift ausgiebt. — v. Bohlen (Genesis S. 104. Einl.) gibt diese Beweise für den Ägyptischen Ursprung auf, meint aber einen neuen in der Thatsache gefunden zu haben, daſs Pharao nach 2 Regg. 23, 24. den Namen Eljakim in Jojakim verwandelt. Mit demselben Rechte könnte man aber auch behaupten, daſs der Name bei den Babyloniern einheimisch gewesen, da ja der König von Babel dem von ihm eingesetzten Könige den Namen Zedekias beilegt. Diese Analogie zeigt, daſs, so lange nicht der Entschluſs gefaſst war, die Besiegten gänzlich ihrer nationalen Selbstständigkeit zu berauben, und den Siegern einzuverleiben, wie dies z. B. bei Daniel und seinen Gefährten der Fall war, die letzteren sich damit begnügten, das untergeordnete Verhältniſs im Allgemeinen dadurch, daſs sie einen neuen Namen gaben, kund zu thun, ohne dies Verhältniſs in den Namen selbst hineinzulegen. Übrigens verweisen wir auf Christologie III. S. 540., wo dargethan worden, daſs die Änderung des Namens Eljakim in Jojakim auf des Benannten Wunsch und Vorschlag geschah, und bemerken nur noch, daſs die Thatsache geeignet ist, grade das Gegentheil von dem zu beweisen, was sie beweisen soll. Denn war Jehovah

Ägyp-

Ägyptischer Gottesname, wie konnte dann dieser Gott, statt als Vernichter, vielmehr als Aufrichter des Königes von Judah bezeichnet werden? Die heidnischen Götter haben ja nie im Guten mit andern Nationen zu thun, als mit der ihrigen, und gewifs mehr im Sinne des Heidenthums war es gedacht, obgleich auch falsch, wenn Grotius zu 2 Regg. l. c. die Ansicht aufstellte, Pharao habe gewollt, dafs der besiegte König nicht den Namen des Gottes des Siegers, sondern seines Gottes führte. — Aufserdem aber findet sich in dem ganzen Ägyptischen Alterthum auch nicht die geringste Spur des Namens יהוה, und dafs in Ägypten kein Gott vorhanden war, der Jehovah auch nur von weitem entsprach, erkennt selbst Vatke an, l. c. p. 680; als positiver Beweis, wenn auch nicht der gänzlichen Unbekanntschaft der Ägypter in dem Zeitalter Mosis mit diesem Namen, doch sicher dafür, dafs Name und Begriff ihnen nicht eigenthümlich angehörten, dafs sie keinen ihrer Götter mit dem Namen Jehovah benannten, dafs dieser Name ihnen nicht, wie Israel, ein grofser und ein furchtbarer war, dafs sie erst durch die schmerzlichste Erfahrung seine Gröfse und Furchtbarkeit kennen lernen mufsten, dient das: „wer ist Jehovah, dessen Stimme ich gehorchen soll, Israel zu entlassen? Ich kenne Jehovah nicht" des Pharao, Ex. 5, 2., und das: „der Gott der Hebräer", in der Antwort des Moses.

Von den Ägyptern hat man sich zu den Phöniziern gewandt. Dafs der Name aus Phönizien stamme, bemerkt Hartmann l. c. p. 156., zeigen die Fragmente des Sanchuniathon, in denen wir, aufser anderen Übereinstimmungen mit biblischen Nachrichten, mehrere Bezeichnungen des göttlichen Wesens finden, die wir ebenfalls im A. T. wenigstens im Wesentlichen ohne Schwierigkeit entdecken. Dies führe auf eine Verbindung zwischen Phönizien und Palästina in religiöser Beziehung, und wahrscheinlich sey der Name Jehovah aus derselben Quelle entlehnt. Dann könne er erst frühestens in Davids Zeitalter in den religiösen Sprachgebrauch der Israeliten

eingepflanzt seyn. Man traut seinen Augen kaum, wenn man solches Gerede in einem Buche findet, was den Namen „historisch-kritischer Forschungen" an der Stirne trägt. 1. Wo sind denn die Fragmente des Sanchuniathon, auf die Hartmann sich beruft? Wie kann man es wagen, das elende Machwerk eines Betrügers, des Philo Byblius, der unter Nero bis zum Hadrian lebte, ohne ein Wort gegen diejenigen zu verlieren, welche, Dodwell an der Spitze, ihn als solchen erwiesen haben (vergl. die Litter. am vollständigsten bei Meusel, *bibl. hist. II.* 1. *p.* 1 ff., der sein Endurtheil p. 6. in den Worten abgibt: *nulla igitur aut valde exigua salus in Sanchuniathone)*, als ein Erzeugniſs des angeblich uralten Schriftstellers anzuführen, hinter dessen Auctorität er sich versteckte? Gewiſs würde es dem angeblichen Sanchuniathon nicht so gut ergangen seyn, wenn nicht die Neigung sich in die Untersuchung eingemischt, wenn man nicht von entgegengesetztem Interesse aus geglaubt hätte, den Betrug *utiliter* acceptiren zu können; man fand den angeblichen Sanchuniathon schon in dem Zeitalter der Kirchenväter brauchbar zur Bestätigung zugleich und zur Bekämpfung der Offenbarung, und zu diesen beiden Interessen kam in der neuesten Zeit noch ein drittes, ein mythologisches, vgl. z. B. Creuzer, Mythol. II, 17. Dann hat auch hier das leidige *medio tutissimus* manche von der vollen Erkenntniſs der Wahrheit abgehalten, und sie zu der vermittelnden Ansicht verleitet, daſs Philo zwar ein Werk Sanchuniathons benutzt habe, aber untreu und mit vielen eignen Zusätzen. Wie weit aber auch diese davon entfernt sind, eine solche Benutzung gut zu heiſsen, wie die von Hartmann versuchte, mögen beispielsweise die Worte von Orelli zeigen, in der Vorrede zu seiner Ausgabe dieser Fragmente *p. VI.: haec itaque fragmenta, si quis in rebus singulis ad veritatem historicam ac chronologicam accommodare cumque sacrorum et profanorum auctorum testimoniis comparare voluerit, is sane, ut Herderus judicat, oleum et operam perdidisse dicendus sit.* —

Für das Vorgeben des Philo, aus Sanch. geschöpft zu haben, sprechen durchaus keine äufsere Gründe, ja diese sind entschieden dagegen. Er ist der erste, der eines Sanchuniathon erwähnt, und auch später haben wir für das Daseyn desselben keine von ihm unabhängige Auctorität. Athenaeus weifs nur von einem Suniaithon (III. p. 126. Schweigh.), und aus seiner beiläufigen Äufserung folgt weiter nichts, als eine *obscura fama* von einem gewissen Phönizischen Schriftsteller, der so oder ähnlich heifse. Wie wichtig dies *testimonium a silentio* grade in diesem Falle sey, wie undenkbar die Nichterwähnung der Schrift des Sanch., wenn eine solche vorhanhanden war, in der ganzen früheren Zeit, wie auffallend namentlich das Stillschweigen des Josephus, der auf die Phönizischen Geschichtsquellen so aufmerksam war, dessen Zwecken diese Schrift so gut gedient haben würde, hat schon Dodwell, in dem *discourse concerning Sanch.*, wiederabgedruckt in den Engl. Werken p. 84 ff., nachgewiesen. Nicht einmal mit einer Phönizischen Etymologie des Namens kann man zu Stande kommen. Beck, Gesch. 1. S. 256., versichert zwar sehr apodictisch: er bezeichnet den Freund der Wahrheit; allein sieht man von der äufsern Auctorität ab, die nur aus Misverstand für diese Deutung angeführt werden konnte, so befindet man sich hinsichtlich ihrer Begründung in der gröfsten Verlegenheit. Man beachte nur z. B. die Willkührlichkeiten, die sich Hamaker, *Miscellanea Phoenicia p.* 207., zur Erreichung dieses Zweckes erlaubt. — Sieht man aber nun gar auf den Inhalt, so mufs auch der Argloseste Verdacht schöpfen. Schon der dogmatische Zweck, den Philo so sichtbar verfolgt (vgl. Zoega, *de obeliscis p.* 536., der seinen Mann ganz klar durchschaut hat; Orelli l. c. p. IV.), der nämlich, seinen Atheismus zu begründen durch die Nachweisung, dafs in den Uranfängen des menschlichen Geschlechtes alles schon rein menschlich und natürlich zugegangen sey, dafs die, welche der Wahn späterer Zeit zu Göttern erhoben, Menschen gewesen seyen, und zwar meist

Menschen der allerschlechtesten Art, mit den gröbsten Verbrechen beladen, raubt ihm jede historische Auctorität. Er spricht diese dogmatische Absicht selbst, p. 6. der Ausgabe von Orelli, klar und unumwunden aus, und man begreift nicht, wie, wer nur das *Prooemium* des Philo gelesen, irgend seinem Machwerke noch Bedeutung beilegen kann. Er mufste ja, wenn er diesen Zweck irgend erreichen wollte, dies Machwerk einem älteren Verfasser unterschieben, da nur auf diese Weise seine Dichtung den Schein der Geschichte annehmen und zum Beweise dienen konnte. — „Die Grundlage, die Hauptideen — sagt Creuzer, l. c. — haben die gelehrtesten Forscher auch der neuesten Zeit für alt, für ursprünglich Phönizisch gehalten". Aber wenn hier und da eine einzelne Notiz auftaucht, für die sich aus dem Phönizischen Alterthum anderweitige Bestätigungen beibringen lassen, so folgt daraus ebenso wenig, dafs Philo eine uralte Phönizische Schrift benutzte, wie aus den zahlreichen verworrenen Anklängen aus der Geschichte des A. T., dafs er die Bücher desselben vor sich liegen hatte. Die Phönizische Tradition hat Philo gewifs auf keine andere Weise benutzt, als die Hebräische. Aus dem, wo wir ihn controlliren können, müssen wir auf das andere schliefsen. Raffte er hier offenbar Halbgehörtes zusammen, um es dann noch nach seinem Sinn oder Unsinn zu verdrehen, so that er es sicher auch dort. Es war ihm einzig und allein darum zu thun, seiner Darstellung etwas von Phönizischem Anstrich zu geben, und die Materialien, deren er dazu bedurfte, waren sehr leicht und wohlfeil zu haben. Den Philo als Quelle für die Ermittelung Altphönizischer Vorstellungen zu benutzen, ist gewifs ebenso unverständig, als wenn man aus seinen Nachrichten über die Einführung der Beschneidung, über אלהים, עליון u. s. w. die alttestamentliche Darstellung ergänzen oder berichtigen wollte. 2. Es ist schon das Widersinnigste, was sich denken läfst, einen elenden Betrüger aus einem Zeitalter, in dem die literarische Betrügerei an der Tagesordnung war, über Dinge

zu vernehmen, über die er gar nichts wissen konnte — die *inscriptio nuper in Cyrenaica reperta* wird auch nach 2000 Jahren keine Geschichtsquelle werden — und seine Auctorität der des Moses und des ganzen Hebräischen Alterthums entgegen zu stellen. Zum Übermaafs der Widersinnigkeit aber findet sich die betreffende Notiz gar nicht einmal in den angeblichen Fragmenten des Sanchuniathon, sondern Porphyrius, den Dodwell mit Recht *vafrum hominem atque ob id ipsum haud immerito suspectum* nennt, gibt sie auf eigne Hand, ohne irgend eine Gewähr dafür anzuführen. Dies übersehen zu haben, ist um so weniger verzeihlich, da schon Goguet (Ursprung der Gesetze u. s. w. 1. p. 383.) und nach ihm Jäger, bei Orelli p. XII.: *Tenendum est, Porphyrium modo mentionem facere Hierombali, non Philonem, hunc vero alios fontes, quibus usus sit Sanch., commemorare*, ausdrücklich darauf aufmerksam machten. 3. Selbst Porphyrius sagt nicht einmal, was Hartmann — welch ein Abstand — dem Sanchuniathon beilegt. Nicht als Name eines Phönizischen Gottes führt er das Ἰευώ an, sondern grade im Gegentheil als Name des Gottes der Juden. Seine Worte (bei Eusebius *praep. l. I. c.* 9. *p.* 31. und bei Theodor., *de graec. affect. cur. s.* 2.) zeigen dies unwidersprechlich: Ἱστορεῖ δὲ τὰ περὶ Ἰουδαίων ἀληθέστατα, ὅτι καὶ τοῖς τόποις καὶ τοῖς ὀνόμασιν αὐτῶν συμφωνότατα Σαγχουνιάθων ὁ Βηρύτιος, εἰληφὼς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱερομβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ τοῦ Ἰευώ. Dafs Sanchuniathon über die Juden so wahre, mit ihren einheimischen Berichten so gut zusammenstimmende Nachrichten mittheile, erklärt Porphyrius daraus, dafs er er dieselben von einem ihm gleichzeitigen Jüdischen Referenten geschöpft habe. Offenbar hat er diesen Umstand ganz auf eigene Hand erdichtet. Denn Philo, der einzige, aus dessen Nachrichten Porphyrius den Sanchun. kennt, weifs noch nichts von solcher Jüdischen Quelle. Zu den von ihm schon erlogenen noch eine neue hinzuzudichten, hatte erst Porphyrius

Grund. Sollten die das Jüdische Alterthum betreffenden Nachrichten irgend geeignet seyn, seinen polemischen Zwecken zu dienen, sollten sie nicht gleich mit der Bemerkung beseitigt werden, dafs Sanchuniathon gar nicht gegen die alten einheimischen Referenten in die Schranken treten könnte, sollte man nicht den Verdacht erheben, dafs alles, was in dem angeblichen Werke des Sanch. von Nachrichten über das Jüdische Alterthum vorkommt, eine blofse neuere Zusammenstoppelung aus den biblischen Berichten sey, so mufste er diese Nachrichten auf einen gleichzeitigen Israelitischen Gewährsmann zurückzuführen suchen. Nach einem solchen sah er sich nun in dem Zeitalter um, in welches der Betrüger den Sanchun. gesetzt hatte, und da fiel sein Blick sogleich auf den Gideon oder Jerubbaal als die hervorstechendste Person. Gegen Gideon erklärt sich zwar, nach dem Vorgange von v. Dale, noch Orelli l. c. p. 3., aber offenbar nur aus Mangel an Einsicht in das ganze Sachverhältnifs, indem er die Angabe des Porphyrius für eine wirkliche historische Tradition, nicht für das was sie ist, eine historisch eingekleidete Vermuthung, oder vielmehr Lüge hält. — So hat sich uns also auch hier gezeigt, wie enge die Schwergläubigkeit mit der Leichtgläubigkeit verbunden ist. Zu solchen Misgriffen gelangt man, wenn man, das wahrhaft Glaubwürdige und Bestätigte verwerfend, darauf ausgeht alles zusammenzuraffen, was dazu dienen kann es zu erschüttern. Ohnedem, wie könnte man so verblendet seyn, nicht einzusehen, dafs der Sanchuniathon des Philo, wenn er auch aussagte was man ihm in den Mund legt, doch nicht mehr Glauben verdienen würde, als der Berosus des Mönches Annius von Viterbo*).

*) Was den angeblich neu aufgefundenen Sanchuniathon betrifft, so kann die Frage nur die seyn, ob das Machwerk des Philo wirklich vollständig wieder aufgefunden worden, oder ob ein Anderer wieder das *jus talionis* an Philo ausgeübt hat, welches letztere, wie die Sachen jetzt liegen, bei weitem als das wahrscheinlichere sich darstellt.

Noch müssen wir die Beweise prüfen, welche Hamaker in den *Misc. Phoen. p.* 174. 75. für seine Behauptung beigebracht hat, dafs auch Heidnische Namen mit Jehovah zusammengesetzt seyen. In der Form freilich, in der Hamaker diese Behauptung aufgestellt hat, ist sie nicht gegen das Eigenthumsrecht Israels an diesen Namen gerichtet. Er denkt nicht daran, dafs der Name bei Heidnischen Völkern ursprünglich und einheimisch seyn könne. Er meint, sie hätten ihn nur nach der dem Polytheismus einwohnenden Religionsmischerei von den Israeliten entlehnt: *Nec sane video, quidni illi homines superstitiosi Jehovah, Israelitarum deum, cujus potentiam saepe senserant, cum suis nominibus conjungere et pari honore afficere potuerint.* Er beruft sich auf den Ausruf Hirams, als dieser vernahm, dafs Salomoh zur Regierung gelangt sey: gesegnet sey Jehovah, der dem David einen weisen Sohn gab, zur Herrschaft über dieses grofse Volk. Und doch sey dieser Hiram ein Götzendiener gewesen, wie dies aus der Nachricht des Josephus hervorgehe, dafs er dem Hercules, der Astarte und andern Gottheiten Tempel erbaut habe. Allein dies würde nur dann irgend dahin gehören, wenn Hiram das: gesegnet sey Jehovah, bei irgend etwas ihn betreffenden ausgerufen hätte. So aber bleibt ihm Jehovah auf Israel beschränkt. Für die Phönizier ist er nicht einmal Einer unter den Vielen. Und auch davon abgesehen, etwas anderes ist es, Jehovahs Macht in irgend einer einzelnen Schickung zu erkennen, wie dies Nebucadnezar, Cyrus u. A. wirklich thun, etwas Anderes seinen Namen in den Eigennamen aufzunehmen. Dem Gotte, dessen Namen man sich also aneignete, weihte man sich ganz und gar; man gab zu erkennen, dafs man ihn für den Leiter des ganzen Lebens halte. So sich zu einem fremden Gotte zu stellen, konnte Niemanden einfallen, und es läge daher, falls die Beweise gültig erfunden würden, sehr nahe, die Behauptung dahin zu modificiren, dafs der Name Jehovah auch bei den Heiden als *epitheton* irgend eines ihrer Götter einheimisch ge-

wesen sey, wo dann freilich noch die Frage übrig bliebe, ob nicht die Priorität seines Gebrauches Israel zugehöre. Allein es fällt nicht schwer, diese Beweise zu entkräften. H. beruft sich zuerst auf Ἀβδαῖος, Name eines Tyriers bei Josephus, was identisch mit עַבְדִיָּה zu seyn scheine, gesteht aber dann selbst, dafs es wahrscheinlicher, עַבְדַי, *servilis*, *obsequens* sey, *cum terminatione adjectiva Chaldaica*, *quae scriptio certe nomen Graecum* Ἀβδαῖος *accurate exprimit;* und die Deutung, die schon auf die Schreibung gesehen, die wahrscheinlichere ist, wird sicher durch die sachliche Abnormität, welche die andere mit sich führen würde, so grofs, dafs nur die zwingendste sprachliche Nothwendigkeit veranlassen könnte, sie zu ergreifen, zur Gewifsheit erhoben. — Dann beruft sich H. auf Urias, den Mann der Bethsaba, den Hethiter. Allein dafs Urias Mitglied des Bundesvolkes war, erhellt bestimmt aus 2 Sam. 11, 11. Der Name Urias ist ein ächt Israelitischer. Dies zeigt, aufser dem mehrfachen Vorkommen, auch die Nothwendigkeit, diesen Urias von andern damals lebenden durch den Beinamen des Hethiters zu unterscheiden. Hamaker wendet ein, seine Eltern, die ihm den Namen gegeben, seyen doch nicht Mitglieder des Bundesvolkes gewesen. Aber womit könnte dies wohl irgend erwiesen werden? Der Grund, dafs der Name des Vaters unbekannt gewesen seyn müsse, weil er gar nicht genannt werde, ist doch gar zu schwach. Gesetzt aber auch, die Eltern des Urias seyen Heiden gewesen, so fragt es sich doch noch sehr, ob er ihnen den Namen verdankte, ob er ihn nicht vielmehr bei seinem Übertritte unter das Bundesvolk erhielt. Dafs es allgemeine Sitte des alten Orientes war, diejenigen, welche zu einem neuen Cultus übergehen wollten oder sollten, dem neuen Gotte dadurch zu weihen, dafs man ihnen neue Namen gab, die mit dem seinigen zusammengesetzt waren, zeigt hinreichend das Beispiel Daniels und seiner Gefährten. Und dafs es speciell unter Israel Sitte war, diejenigen, welche aus den Heiden zu dem Gotte Israels sich wandten, auch durch

einen neuen Namen ihm zu weihen, das erhellt schon allein aus dem Beispiele der Tochter Pharaos, welche zu einer Zeit, als die *composita* mit יהוה noch sehr selten waren, als sie unter das Bundesvolk trat, den Namen Bithjah, Tochter Jehovahs, erhielt, vgl. 1 Chron. 4, 18. Vergleichen wir dies Analogon und ebenso die im Folgenden noch vorkommenden, so wird grade aus der Zusammensetzung des Namens mit Jehovah wahrscheinlich, daſs erst Urias selbst zum Bundesvolke übertrat, und bei dieser Gelegenheit den neuen Namen erhielt. Die Veranlassung, die Beziehung des Lebens auf den wahren Gott durch den Namen auszudrücken, lag bei denen, welche in diese Beziehung hineingeboren wurden, weit weniger nahe, als bei denen, welche sie durch einen freien Act des Willens übernahmen. Bei der später nachzuweisenden hohen Bedeutung, welche man im Alterthum überhaupt, und namentlich unter den Israeliten, dem Namen beilegte, bei der engen Verbindung, in die man ihn zur Sache setzte, läſst sich schon von vornherein nicht erwarten, daſs man den alten Namen bestehen lieſs, wenn das Wesen neu geworden. — Es folgt dann der Name des Jebusiters Aranjah, 2 Sam. 24, 18., bei dem wir uns aber nicht lange aufzuhalten brauchen. Denn gesetzt auch, dieser Name sey wirklich mit יהוה zusammengesetzt, wogegen sich aus den verschiedenen Schreibungen des Wortes einige Schwierigkeiten erheben lassen, so würde doch auch hier ganz dasselbe gelten, was in Bezug auf den Urias so eben bemerkt worden. Denn daſs der frühere Jebusiter damals schon Mitglied des Bundesvolkes war, bedarf als allgemein zugestanden, keines weiteren Beweises. — H. beruft sich ferner auf den Ammoniter Tobias. Allein daſs dieser Tobias Proselyt des Judenthums war, erhellt, zu geschweigen, daſs sein Sohn Jochanan eine Jüdische Frau hatte, Neh. 6, 18., ja er selbst die Tochter eines vornehmen Juden geheirathet, ganz deutlich aus Neh. 13, 1—3., vgl. mit 4 ff. Daraus, daſs Nehemias, in treuer Befolgung des Mosaischen Gesetzes, welches den Ammonitern erst

im zehnten Geschlechte den vollen Genufs des Israelitischen Bürgerrechtes gestattete, ihn in der von den Andern, die nach Ansehn der Person richteten, freigebig ihm zuerkannten Würde nicht anerkennen wollte, entstand sein ganzer Hafs. Dies geht besonders deutlich aus C. 2, 20. hervor, wo Nehemias dem Sanballat und Tobias, mit Beziehung auf die Ansprüche, welche sie machten, Theil und Erbe an den Privilegien des Bundesvolkes durchaus abspricht. Freilich hält auch Prideaux (t. 1. p. 374.) den Tobias für einen Heiden. Aber war er dies, wie konnte er sich wohl so angelegentlich darum bemühen, eine Zelle im Tempel zur Wohnung zu erlangen? Dies Verlangen flofs aus derselben Quelle, aus der auch die Annahme des Namens Tobias, aus dem *nitimur in vetitum semper petimusque negata.* Zu erlangen, was seinem ganzen Volke versagt war, den Damm des unverbrüchlichen Gesetzes zu durchbrechen, das war für einen ehrgeizigen Charakter, wie Tobias, Ziel des höchsten Strebens, und wüthender Hafs gegen diejenigen, welche ihn von diesem Ziele, das bereits erreicht schien, zurückstiefsen, durchaus natürlich und nothwendig. — Endlich macht H. noch den Namen der Stadt בִּזְיוֹתְיָה geltend, welche in dem Buche Josua unter den eroberten Städten vorkommt, die von Josua dem Stamme Judah angewiesen wurden. Allein die Erklärung dieses Namens ist unsicher. Die Erklärung von H. durch *liberationes, redemtiones Jehovae* ist gewifs verwerflich, weil gegen den Gebrauch des בזה im Hebräischen und im Aramäischen. Nach der von Gesenius wieder aufgenommenen Erklärung von Hiller durch *contemtus Jehovae*, würde der Name eine polemische Beziehung auf den Gott Israels ausdrücken, was aber durchaus nicht wahrscheinlich ist. Und nach der Erklärung von Simonis (On. p. 526.) durch *spolia domini, i. e. locus deo adjuvante subjugatus*, בִּזְיָה *spolium, praeda*, von בזז = בזה, würde hier, nach häufiger Weise, die Stadt gleich mit dem neuen Namen genannt, welchen sie bei ihrer Eroberung durch die Israeliten erhielt. In beiden

Fällen also würde der Name keine Beweiskraft haben. Es fragt sich aber überhaupt noch, ob die Endung als Abkürzung des יהוה zu betrachten ist, und das um so mehr, da das יהוה in Städtenamen entweder nie, oder doch jedenfalls sehr selten vorkommt.

Den Träumen derjenigen, welche Spuren des Namens Jehovah in China gefunden haben wollten, ist schon durch die Widerlegung von Tholuck genug Ehre erwiesen worden (l. c. p. 223.); und das angebliche Orakel des Apollo Clarius bei Macrobius I. 18., auf das v. Bohlen so dreist ist, sich von neuem zu berufen, als beweisend, daſs Dionysos und die Sonne den Namen Ἰάω geführt, ist schon längst als das Machwerk eines gnostischen Christen erwiesen worden, der sich bemühte, die Lehrsätze seiner Secte in das Ägyptische Religionssystem einzuschwärzen, so daſs sich hierauf ferner berufen, bis man nämlich es unternommen hat, die Beweisführung von Jablonsky (Pantheon t. 1. p. 250 sqq.) zu widerlegen, wozu v. Bohlen gar keinen Ansatz macht, nichts anders heiſst, als wenn Jemand den heidnischen Ursprung des Namens Jehovah aus der *inscriptio nuper in Cyrenaica reperta* darthun wollte, in der er ja auch vorkommt.

Es bleibt uns nun nur noch die Namensähnlichkeit von Jehovah und Jovis übrig, auf die nach De Wette, Beitr. II. S. 183., v. Bohlen, Einl. S. 102. und Vatke, Bibl. Theol. S. 673., wieder groſses Gewicht gelegt haben. Beide Namen rücken aber, so nahe sie sich zu stehen scheinen, doch bei näherer Betrachtung sehr auseinander. Das beiden gemeinsame *o* schwindet schon deshalb, weil es, wie wir nachher darthun werden, gar nicht dem יהוה, sondern dem אדני angehört. Von anderer Seite her wird das beiden gemeinsame *Jod* geraubt. Eine Berührung des Lateinischen mit dem Hebräischen könnte nur durch das *Medium* des Griechischen statt finden. Wir müssen also vor allem die Form kennen lernen, in der das Jovis (dies kommt in der älteren Sprache auch als *Nomi-*

nat. vor, vgl. Gesner *thes. s. v.;* dafs *Jupiter* s. v. ist als *Jovis pater,* ist anerkannt) im Griechischen erscheint. Ohne Zweifel entspricht hier dem Jovis das Ζεύς, Διός, wie Ζυγός in *jugum* übergeht (vgl. die Nachweisungen bei Didymus, p. 82.; Passov, Wtb. s. v. Ζεύς u. A.). Selbst im Lateinischen ist die Form *Jovis* die jüngere; nach Varro, *l. V. c.* 20., war die ältere Form *Diovis.* So behalten wir also nichts Gemeinsames übrig, als ein ödes *Vav*, und wer daraus die Identität beider Namen erweisen, damit gegen die Ansicht von Ursprung und Ableitung des יהוה ankämpfen will, welche die Urkunden des A. T. uns geben, der tritt aus dem wissenschaftlichen Gebiete heraus, und ist keiner Widerlegung mehr würdig. Man lacht über diejenigen, welche, die historisch beglaubigte Etymologie des Wortes *Missa* verlassend, und blos der Schallähnlichkeit folgend, es von dem Hebräischen מִזְבֵּחַ, Altar, מַעֲשֶׂה, *opus,* oder מִסָּה *oblatio voluntaria,* oder von dem מָעֻזִּים in Dan. 11, 38., oder von dem Griechischen μύησις, oder mit dem Bischof Albaspinaeus, von dem angeblich Nordischen Mefs, Fest, Versammlung ableiten (vergl. über diese Etym. Gräser, die Röm. Kath. Liturgie 1. p. 1 ff.). Die Ableitung des Jehovah von Jovis ist aber noch lächerlicher; denn die Schallähnlichkeit ist noch geringer, und der Zusammenhang zwischen den Besitzern der beiden Worte noch weit loser. Wäre auch die Schallähnlichkeit noch so grofs, so müfste sie doch so lange für zufällig gehalten werden, als sich bei den Völkern, welche zwischen Römern und Hebräern die Mittelglieder bilden, gar keine Spur des Jehovah nachweisen läfst. — Vatke l. c. p. 684., hat sich freilich bemüht, über die blofse Schallähnlichkeit herausgehend, der Sache eine tiefere Begründung zu geben. Nach ihm reicht der Gebrauch des Namens Jehovah unter Israel über das Mosaische Zeitalter hinaus (S. 677.). Er wurde aus dem ursprünglichen Sitze jenseits des Euphrat mitgebracht. In Oberasien sey der Lichtdienst, und wie es scheine, ein bildloser Cultus desselben,

von Alters her zu Hause gewesen. Dort haben die Hebräer den Namen, und die daran sich knüpfende Vorstellung aufgefangen. Diese Hypothese ist von allen Seiten angreifbar. Nur bei den Persern kommt der Lichtdienst vor; daſs er auch in dem Vaterlande der Hebräer, Mesopotamien, herrschend gewesen, ist eine ganz unbegründete Voraussetzung. Weder dort, noch in Babylonien und Assyrien, findet sich von ihm eine Spur, und ebenso wenig von dem Namen Jehovah. Der Ursprung der Hebräer aus Mesopotamien wird aber schon durch den Namen bezeugt. עבר הנהר oder עבר bezeichnet nicht alle Gegenden, die von Palästina aus jenseits des Euphrat liegen, sondern speciell die Gegenden vom Euphrat an, bis zu dem nächsten Hauptfluſs, dem Tigris. — Ferner, der Lichtdienst kann nach Vatkes eigner Grundansicht von der allmäligen und stufenweisen religiösen Entwickelung nicht die ursprüngliche Form der Religion unter den Persern seyn. Die Perser muſsten nach dieser Ansicht verschiedene Stadien des rohen Naturdienstes durchlaufen, ehe sie zu der Erkenntniſs dieser „natürlichen Identität" gelangten. Endlich, war der Jehovah der Hebräer ursprünglich das personificirte Licht, wie kommt es denn, daſs die Spuren des Lichtdienstes bei ihnen so ganz verwischt sind? Der „Lichtgott" tritt uns weder bei der frommen noch bei der gottlosen Parthei entgegen. Die erstere zeigt die klare Erkenntniſs von der vollkommnen Übernatürlichkeit Gottes; bei der letzteren finden wir durchgängig den Naturdienst in seinen roheren Gestaltungen. Die Annahme, daſs die erstere sich nach und nach über ihn erhoben, die letztere unter ihn herabgesunken, würde doch nur dann erlaubt seyn, wenn sich ein positiver Beweis für die Ursprünglichkeit des Lichtdienstes führen lieſse, während die Behauptung derselben rein aus der Luft gegriffen ist. Und ein Herabsinken von der höheren Stufe zur niederen kann ja von dem Vatkeschen Standpunkte aus gar nicht angenommen werden. Wird es überhaupt zugelassen, so schwindet ja auch der Haupt-

grund, den Vatke gegen die Ursprünglichkeit der reinen Jehovahreligion unter Israel aus dem Fortwuchern von Elementen der Naturreligion unter dem Volke bis in späte Zeiten hinein entnimmt. — Und worauf gründet sich die Berechtigung zur Aufstellung der ganzen haltlosen Hypothese? Zuletzt doch auf nichts weiter, als auf eine bloſse sehr entfernte Schallähnlichkeit. Bei solchem Verfahren sollte man doch aufhören, über die etymologischen Combinationen des gelehrten Huetius zu lächeln, aufhören, mit dem Aushängeschilde der Wissenschaftlichkeit Prunk zu treiben.

So steht es also fest, daſs die Heiden in ihren einheimischen Denkmalen nirgends Anspruch darauf machen, daſs der Name Jehovah ihnen eigenthümlich sey; wo sie ihn in den Erzählungen des A. T. gebrauchen, da thun sie es, wie sich später noch näher ergeben wird, immer nur so, daſs die Entlehnung von Israel sichtbar ist. Somit haben wir die vollkommene Berechtigung zur Aufsuchung einer Hebräischen Etymologie gewonnen.

Schicken wir uns aber dazu an, so entsteht die Vorfrage: ist die gegenwärtige Aussprache des Jehovah die richtige, gehören die Vocale, mit denen das Wort im Hebräischen Texte versehen ist, zu ihm, oder gehören sie vielmehr dem אדני an?

Unwahrscheinlich ist es schon von vornherein, daſs die Aussprache des יהוה durch Jehovah die richtige sey. Es steht historisch fest, daſs die Juden schon von alten Zeiten her auf Grund von Levit. 24, 16. es für ein todeswürdiges Verbrechen hielten, den Namen Jehovah auszusprechen, daſs sie beim Vorlesen der heiligen Schrift dafür den Namen אדני aussprachen. Nicht etwa wie J. D. Michaelis in der Übersetzung des A. T. meinte, und ihm folgend noch Stange, in den Beiträgen zur Hebr. Gramm. p. 107., obgleich Michaelis selbst später in dem Mos. Rechte §. 251. seine offenbar falsche Meinung zu-

rückgenommen, nach richtiger Auslegung der betreffenden Stelle. Ebenso wenig aber auch, wie gewöhnlich behauptet wird (vgl. z. B. Winer *s. v.* נָקַב), nach falscher Auffassung des נקב, in der Bedeutung aussprechen statt verfluchen; dagegen spricht schon das וַיִּקֹּב אֶת־הַשֵּׁם, und dann וַיְקַלֵּל Lev. 24, 11.: „er sprach den Namen יהוה aus und dann verfluchte er ihn"; überhaupt aber heifst das נקב nie verfluchen; dies ist immer קבב, was nur zuweilen seine Formen von נקב entlehnt, vgl. Ewald p. 473.; nie kommt das *Praeterit.* in der Bedeutung verfluchen vor; immer nur findet die Berührung im *Fut.* statt, wo überhaupt sich die *Verba* עע zu den פנ hinneigen. Vielmehr ist der Grund des Misverständnisses der, dafs man übersah, wie das: wer den Namen Jehovahs ausspricht, in V. 16., durch den Context hinreichend beschränkt wird, theils durch die Beziehung auf den vorliegenden Fall, theils durch die Subsumtion unter den allgemeinen Satz in V. 15.: wer seinem Gotte flucht, der trägt seine Sünde: „Und zu den Kindern Israel sollst du sprechen: wer seinem Gotte flucht, der trägt seine Sünde (Bezeichnung der Straffälligkeit im Allgemeinen; dann nähere Bestimmung der Strafe als Todesstrafe, endlich Bestimmung der Art der Todesstrafe als Steinigung). Und wer den Namen Jehovahs ausspricht (auf die eben bezeichnete Weise, und wie es der Delinquent gethan), der soll sterben; steinigen soll ihn die ganze Versammlung; Fremder nicht weniger wie Einheimischer, wenn er (also) den Namen ausspricht, soll getödtet werden". Nach dieser falschen Auffassung nun bestimmte man allgemein den Sinn der Verordnung so, wie Philo es thut, *de vita Mos. l.* 3. *opp. t. II. p.* 684.: wenn einer den Herrn der Menschen und der Götter nicht etwa lästere, denn davon sey nicht die Rede, sondern nur seinen Namen zur Unzeit ausspreche, der solle sterben*).

*) Was soll man dazu sagen, wenn v. Bohlen, Einl. S. 103., den historisch gesicherten Ursprung der Scheu vor dem Aussprechen

In demselben Buche bezeichnet Philo diesen Namen als einen solchen, ὃ μόνοις τοῖς ὦτα καὶ γλῶτταν σοφίᾳ κεκαθαρμένοις θέμις ἀκούειν καὶ λέγειν ἐν ἁγίοις, ἄλλῳ δ' οὐδενὶ τὸ παράπαν οὐδαμοῦ. Josephus sagt Ant. 2, 12, 4.: ὁ θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν ἑαυτοῦ προσηγορίαν — — περὶ ἧς οὔ μοι θέμις εἰπεῖν. Die LXX. schon substituiren dem יהוה das κύριος, und in allen Apocryphen und im N. T. kommt der Name Jehovah nicht vor, vgl. die betreffenden Stellen des Talmud bei Buxtorf, *lex. Chald. s. v.* יהוה und bei Didymus l. c. p. 27. Steht es nun aber fest, daſs der Name Jehovah nicht ausgesprochen wurde, so auch zugleich, daſs die Punkte, womit das יהוה versehen ist, nicht diesem Worte angehören können. Denn die Punkte dienen durchgängig der Aussprache, und nie ist ein Wort, was nicht gelesen oder ausgesprochen werden soll, mit Punkten versehen; wo ein *Kthib* und ein *Kri* sich finden, gehören die Vocale ohne Ausnahme zu dem letzteren. Mit vollem Rechte bemerkt daher Didymus l. c. p. 31.: *Propero ad id quod consequitur, nempe a punctis non modo non indicari legendum esse Jehovah, sed argumentum contra exhiberi, unde colligamus, alium quemvis potius fuisse ejus nominis sonum.*

Dennoch aber haben mehrere, in unzeitiger Vorliebe für das einmal Hergebrachte, es gewagt, die Lesung Jehovah als die ursprüngliche zu vertheidigen, namentlich Fuller, Gataker und Leusden*), deren Abhandlungen man in der *decas exercitationum philol. de pronuntiatione nominis Jehovah, c. praef. Relandi*, Utrecht, 1707. wiederabgedruckt findet. Allein ihre Gründe sind gröſstentheils von der Art, daſs sie

des heiligen Namens ohne weiteres beseitigend versichert, die Geheimhaltung des Heiligen habe zunächst darin ihren Grund, daſs man von feindlichen Priestern befürchtete, sie möchten die Gottheiten wegbannen! Solche Willkühr ist jetzt doch wohl nicht mehr an der Zeit.

*) Zuletzt noch v. Meyer, Blätter XI. S. 306.

sie nicht verdienen angeführt zu werden. Auch der einzige, auf den ersten Anblick scheinbare, entnommen aus dem יְהוֹ in Eigennamen, die mit יהוה zusammengesetzt sind, verkehrt sich bei näherer Betrachtung in sein Gegentheil. Dies haben schon Scheid, *ad Ps.* 1. *p.* 56., Didymus l. c. p. 45. nachgewiesen, und neuerdings Hitzig, zu Jes., Ewald, kl. Gramm. 2te Aufl. §. 348. Dagegen erscheinen die Hauptgründe, welche die Gegner der Lesung Jehovah, namentlich Drusius, Cappell. und Buxtorf bei Reland, und Didymus l. c., aufser dem bereits angeführten, aufgestellt haben, als unwiderleglich. Wir können sie nicht besser zusammenfassen, als mit den Worten von Reland in der *praef.* zu der angeführten Sammlung: 1. *quia si puncta illa essent propria nominis Jehovah semper ita ei adhaererent*; *atqui quando concurrit cum Adonai (ne bis legatur adonai, adonai) habet puncta nominis Elohim et legitur Jehovi.* 2. *quia praefixa* מוכלב *non praefiguntur nomini* יהוה, *uti nominibus Jehuda*, *Jehoschua et aliis solent*, *per Chirek*, *sed plane tanquam si praefigerentur nomini* אֲדֹנָי, *atque ita* וכלב *accipiunt Patach et* מ *Zere.* 3. *quia litterae* בגדכפת *post nomen* יהוה *Dages lene recipiunt*, *quod recipere nequeunt*, *siquidem* יהוה *Jehovah*, *quod in litteram quiescentem desinit*, *olim lectum fuerit.* Zu diesen Gründen mufs noch hinzugenommen werden, dafs der Name nach der Aussprache Jehovah keine legitime Ableitung zuläfst, so dafs wir also, sie angenommen, einen blofsen Schall ohne einwohnende Bedeutung haben würden, während doch, sobald feststeht, dafs יהוה ein ursprünglich Israelitischer Gottesname ist, zugleich auch das mitbewiesen ist, dafs das Wort eine Hebräische Etymologie haben mufs. Denn ein Gottesname als *primitivum*, ist, wie wir später nachweisen werden, im Hebräischen ohne alle Analogie und überhaupt undenkbar. Dazu kommen noch die Gründe, welche wir nachher für die allein richtige Lesung durch Jahveh anführen werden.

Somit wären also die falschen Vocale beseitigt, welche der gangbaren Aussprache*) zu Grunde liegen, und es liegt uns nun weiter ob, die richtigen Vocale zu bestimmen, mit denen das Wort ausgesprochen werden muſs, und ursprünglich, ehe jener Jüdische, den Zeiten nach der Rückkehr aus dem Exile angehörende Aberglaube um sich griff, wirklich ausgesprochen wurde.

Mehrere, zuletzt Hartmann l. c. p. 149 ff., der sich für die Aussprache Jao entscheidet, haben hier geglaubt, alles auf die Notizen geben zu müssen, welche sich bei Heidnischen und Christlichen Schriftstellern des Alterthums in dieser Beziehung finden. — Diodor und Plutarch — meint Hartmann — haben den Namen gewiſs treu aufbewahrt, Origenes und Hieron. auch hier aus der zuverläſsigen Quelle ihrer Jüdischen Lehrer geschöpft. Stellen wir hier zuerst die betreffenden Notizen zusammen. Auſser dem Ἰευώ des Porphyrius finden wir bei den alten Schriftstellern noch die Lesungen Ἰαού, Ἰαουέ, Ἰαβέ und Ἰαῶ. Unter diesen ist aber die erste, Ἰαού, wahrscheinlich zu streichen. Sie findet sich zwar bei Clemens *Alex. strom. l.* 5. *p.* 666. *Oxon.* im Texte; allein in einer Catene zum Pentateuch in einer Turiner Handschrift finden sich, wie Didymus l. c. p. 32. nachgewiesen hat, mit

*) Diese behalten wir nichts desto weniger für den gewöhnlichen Gebrauch bei. Der Name Jehovah ist einmal eingebürgert und hat sogar kirchliche Bedeutung gewonnen. Das Jahveh, obgleich dem Buchstaben nach richtiger, ist doch der Sache nach weniger angemessen, weil es, wie die Sachen jetzt liegen, in seiner Lostrennung von dem kirchlichen Sprachgebrauche die Vorstellung von dem Israelitischen Nationalgotte begünstigt. Man kann sich eines unangenehmen Gefühles nicht erwehren, wenn man z. B. in Ewalds Bearbeitung der Psalmen den Gebrauch des Jahveh so starr durchgeführt sieht. Haben doch selbst die klassischen Philologen hier ein viel weiteres Gewissen! Von solchem Standpunkte aus dürfte kein Astronom mehr von Aufgang und Untergang der Sonne reden. Das Jehovah wird bleiben, wir mögen Jahveh schreiben, so viel wir wollen. Deshalb thun wir klüger, auch Jehovah zu schreiben und uns mit Aufklärung der Sache zu begnügen.

beigefügtem Namen des Clemens die Worte: καὶ τὸ τετράγραμμον ὄνομα τὸ μυστικὸν, ὃ περιέκειτο οἷς μόνοις τὸ ἄδυτον βάσιμον ἦν, λέγεται ἰα ουὲ, ὃ μεθερμηνεύεται ὁ ὢν καὶ ὁ ἐσόμενος. Das ε ist wahrscheinlich ausgefallen, weil man sich nicht darin finden konnte, daſs ein als τετράγραμμον bezeichneter Name 5 Buchstaben haben sollte. Das Ἰαβέ gehört nach Theodoret zu Exod. 6. (t. 1. p. 133. Hal.) den Samaritanern an: καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται μὲν Ἰαβὲ, Ἰουδαῖοι δὲ Ἀϊά, welche letztere Form offenbar nicht das יהוה wiedergibt, sondern das אהיה Exod. 3, 14., was vielleicht ein Jude in Antwort auf die Frage des Theodoret nach der Aussprache des יהוה aussprach, weil er den eigentlichen Namen nicht aussprechen durfte. Die Lesart Ἰά, welche der von Schulze verglichene Augsburger Codex und die erste Griechische Ausgabe von Picus geben, ist als bloſser willkührlicher Versuch, das Wort dem יהוה etwas näher zu bringen, zu verwerfen, um so mehr, da dieselbe Form sich auch in der schon erwähnten Catene zum Pentateuch findet, und da man nach der vorhergehenden ausdrücklichen Bemerkung des Theodoret, daſs die Juden den Namen nicht aussprechen dürfen (τοῦτο δὲ παρ' Ἑβραίοις ἄφραστον ὀνομάζεται· ἀπείρηται γὰρ αὐτοῖς τοῦτο διὰ τῆς γλώττης προφέρειν), schon von vornherein erwarten muſs, nicht die Aussprache des Namens Jehovah bei den Juden, sondern nur eines Surrogates desselben zu vernehmen, wozu noch kommt, daſs Theodoret bei seiner Unkunde des Hebräischen sichtbar das אהיה mit dem יהוה verwechselt (er fährt nach dem: ἔφη γὰρ πρὸς αὐτὸν: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν ohne weiteres fort: τοῦτο δὲ παρ' Ἑβραίοις ἄφραστον u. s. w.) und daher schon die Frage nicht recht formiren konnte. Auſserdem findet sich die Lesung Ἰαβέ noch bei Epiphanius *t.* 1. *p.* 296. Das Ἰαῶ endlich findet sich bei Diodor. *Sic. t.* 1. *p.* 105. *Wess.*, Plutarch, *Symp. l.* 4. *probl.* 5., Origenes in *Dan.*, *t. II. p.* 45. *ed. Huetii*, Irenaeus, auf den Abraxasgemmen u. s. w.

Es läſst sich nun aber kaum denken, wie man diesen Notizen, so weit sie die Aussprache des יהוה bei den Juden betreffen, irgend Bedeutung beilegen konnte. Schon ihre Differenz — die Aussprache irrt sichtbar ganz unsicher um die Consonanten יהוה umher — macht sie verdächtig, und die Thatsache, daſs sie sämmtlich aus einer Zeit sind, wo es notorisch schon längst Nationalansicht war, daſs den Namen auszusprechen, ein todeswürdiges Verbrechen sey, wo also unter den Juden selbst die wahre Aussprache sich schon längst verloren hatte, so daſs an ein Verrathen des Geheimnisses gar nicht gedacht werden kann, raubt ihnen alle Auctorität. Versichern doch dieselben, welche die Aussprache mittheilen, zum Theil ausdrücklich vorher, daſs der Name den Juden ἄφραστον sey *).

Faſst man diese beiden Gründe ins Auge, so wird gewiſs der Hauptsache nach die Art, wie Stange, l. c. p. 114., die Entstehung der verschiedenen Formen erklärt, als sehr beachtungswerth erscheinen. „Überall traf man den Namen Jehovah als eine Inschrift an; man denke nur an das Stirnblatt des Hohenpriesters, קדש ליהוה. Natürlich fragte dann der Grieche oder Römer: was sind dies für Charaktere? Der Israelit muſste dann antworten: der erste Buchstabe ist ein *i*, der zweite ein *a* oder *e*; denn beides kann ה ausdrücken; der dritte ist ein *o*, und der vierte ein *a* oder *e*. Daher nun entstand das Wort, wenn die Buchstaben *materialiter* genommen werden, Ιαωα, oder Ιεωε oder Ιευε, weil das *Cholem* auch durch ὐψιλον ausgedrückt wird". Hienach besagen jene verschiedenen Formen eigentlich gar nichts über die Aussprache des יהוה. Sie sind nichts als Transscriptionen der Hebräischen Consonanten. Für diese Auffassung spricht auch eine Äuſserung des Hieronymus

*) V. Bohlen freilich, Gen. p. 102. Einl., meint, die Abraxasgemmen geben durch ihre Heiligkeit (!) für die Aussprache 'Ιαῶ eine sichere Gewähr. Allein was hilft alle Heiligkeit, wenn die Unwissenheit historisch beurkundet ist?

mus zu Ps. 8.: *Prius nomen domini apud Hebraeos quatuor litterarum est, Jod He Vav He, quod proprie dei vocabulum sonat et legi potest Jaho, et Hebraei ἄῤῥητον i. e. ineffabile opinantur.* Man sieht hier recht deutlich, mit welchem Rechte Hartmann behauptet, Hieronymus habe gewifs auch hier aus der zuverlässigen Quelle seiner Jüdischen Lehrer geschöpft. Das *legi potest* und das *et Hebraei — opinantur* zeigt, dafs Hieron. aufser den Consonanten gar keine Hülfe zur Aussprache besafs, und in Bezug auf sie allein sich selbst überlassen war.

Etwas anders verhält sich die Sache mit der angeblichen Samaritanischen Aussprache, welche Theodoret mittheilt. Es liefse sich denken, dafs unter ihnen sich die richtige Aussprache erhalten habe. Schon vor der Zeit, zu der bei den Juden die abergläubische Scheu vor dem Aussprechen des Namens יהוה aufkam, lehrte sie der Israelitische Priester, den sie aus dem Exil zu sich beriefen, wie sie Jehovah fürchten sollten, אֵיךְ יִרְאוּ אֶת־יְהוָה, 2 Regg. 17, 28., und selbst Manasse, früher Priester zu Jerusalem und aus der hohenpriesterlichen Familie, konnte die richtige Aussprache noch wissen. Indessen findet sich doch ein Grund, welcher es sehr unwahrscheinlich macht, dafs sich diese Aussprache bei ihnen bis zur Zeit des Theodoret erhalten habe. Bei den spätern Samaritanern finden wir dieselbe Scheu vor dem Aussprechen des Namens יהוה, wie bei den Juden. Sie substituiren dem יהוה regelmäfsig das שמא, השם, vgl. Reland *de Samaritanis*, in s. *dissertatt. II. p.* 32., De Sacy, Denkschrift, u. A. Bringen wir nun die grofse Abhängigkeit in Anschlag, in der wir die Samaritanische Theologie durchgängig von der Jüdischen, namentlich von der Alexandrinischen, erblicken, das eifrige Bestreben der Samaritaner, alles zu vermeiden, was ihren Gegnern als Beweis ihrer Nichttheilnahme an den Rechten des Volkes Gottes dienen konnte, so mufs es, obgleich uns

historische Nachrichten darüber abgehen*), doch sicher als höchst wahrscheinlich erscheinen, daſs jene Scheu bei ihnen nicht erst in späteren Zeiten entstand, daſs sie schon um dieselbe Zeit bei ihnen einheimisch wurde, zu der die falsche Auslegung von Levit. 24, 16. bei den Juden aufhörte zu seyn, was sie gewiſs ursprünglich war, das Eigenthum einzelner Lehrer, und bei ihnen nationale Bedeutung gewann. Wird dies beachtet, so tritt das Ἰαβέ doch ungefähr in dieselbe Klasse mit den übrigen Lesungen, und kann nur in sehr geringem Grade dazu dienen, eine Auffassung, die sich durch andere Gründe als richtig oder falsch erweist, zu bestätigen oder zu widerlegen.

Fassen wir nun, nachdem wir die falschen äuſsern Bestimmungsgründe für die Aussprache des יהוה beseitigt haben, ohne uns vorläufig nach andern äuſsern Auctoritäten umzusehen, blos das Wort selbst ins Auge, so empfiehlt sich die Lesung יַהֲוֶה oder יַהְוֶה dadurch, daſs nach ihr, und zwar nach ihr allein, es möglich ist, dem Worte eine sprachlich richtige Ableitung zu geben, die zugleich einen höchst passenden Sinn gewährt.

Die Form wäre das regelmäſsig gebildete *Fut.* in *Kal* des *Verbi* הָוָה = הָיָה seyn. Um sicher weiter schreiten zu können, müssen wir hier aber vor allem die Annahme eines

*) In dem *Chron. Samaritanum c.* 2. (vgl. Reland p. 31.) erhält Moses von Gott den Befehl, Josua einzuweihen, und unter Anderem ihm den Namen mitzutheilen, *per quod profligarentur exercitus et gentes innumerae.* Daraus folgt nicht allein, daſs die Samaritaner damals den Namen Jehovah für ein ἄῤῥητον hielten, sondern auch, daſs sie meinten, er sey es von jeher gewesen. — Diese Stelle weiſst auch die unbegründete Hypothese von Bruns zurück (über die Samarit., in Stäudlins Beitr. 1. p. 89.), nur im gemeinen Leben habe man sich gescheut, den Namen auszusprechen; bei öffentlichem Vorlesen oder Vorsingen am Sabbath aber sey er ohne Bedenken ausgesprochen worden. War dies, so konnte der Name nicht als ein so hohes Geheimniſs betrachtet werden.

solchen *Verbi* הוה rechtfertigen, um so mehr, da **Ewald**, Compos. p. 10., die Frage aufwirft: woher kann das Daseyn eines *Verbi* הוה erwiesen werden? und da es für unseren Zweck nicht genügen kann, darauf hinzuweisen, daſs er selbst später (kl. Gramm. 2te Ausg. §. 292.) diese Frage stillschweigend zurückgenommen, das הוה als die ursprüngliche Form anerkannt, und die Ableitung des יַהְוֶה zu punctirenden יהוה von ihr gebilligt hat. — Gesetzt, es fänden sich von der Form הוה auſser dem יהוה gar keine weiteren Spuren, so würde es doch gar keine Schwierigkeit haben, dieselbe als in der älteren Sprache vorhanden, vorauszusetzen. Denn ein solcher späterer Übergang des ו in י, wie er in diesem Falle angenommen wird, hat eine Menge anderweitiger Analogien für sich und zeigt sich als in dem geschichtlichen Gange der Sprache begründet. „*J* — bemerkt **Ewald** l. c. §. 88. — gilt im Hebräischen als etwas fester und härter als *V*, so daſs in mehreren Bildungen, wo nothwendig ein Consonant immer erscheinen muſs, *J* auch für *Vav* überhand genommen hat", vgl. §. 223. und gr. Gramm. p. 390. Ein Beispiel, so analog als es nur irgend eins geben kann, liefert uns der Pentateuch selbst in dem *Nomen propr.* חַוָּה, Leben (LXX. *καὶ ἐκάλεσεν Ἀδὰμ τὸ ὄνομα τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Ζωὴ, ὅτι αὕτη μήτηρ πάντων τῶν ζώντων*). Von dem ו in dem Stamme findet sich sonst nirgends eine Spur, und daſs dies ו schon zu Mosis Zeit aus ihm verschwunden war, zeigt auch die hinzugefügte Erklärung. Dennoch hat noch Niemand die Frage aufgeworfen: woher kann das Daseyn eines *Verbi* חוה erwiesen werden? — Ferner, lieſse uns auch das Hebräische im Stiche, so würde schon dadurch das ursprüngliche Vorhandenseyn einer Wurzel הוה sehr wahrscheinlich werden, daſs das Aramäische in seinen beiden Dialekten nur die Form mit ו kennt. — Allein die Wurzel הוה hat, obgleich im Verschwinden begriffen, doch auch im Hebräischen selbst noch deutliche Spuren zurückgelassen. Von dem *Verbo* selbst hat sich nur der *Imper.* noch an

einigen Stellen erhalten, und auch dieser nur in der alterthümliche und veraltete Formen liebenden Poesie, nämlich Gen. 27, 29., eine Stelle, welche deutlich, wie alle Segenssprechungen, einen poetischen Charakter trägt: „sey, הֱוֵה, ein Gebieter deinen Brüdern", Hiob 37, 6.: denn zum Schnee spricht er: הֱוֵה־אָרֶץ — nicht mit Schultens u. A. *esto in terra*, oder gar mit Gesen.: *rue in terram*, sondern sey Erde, insofern alles Erde ist, was auf der Erde sich befindet — zu welcher Stelle schon Schultens bemerkt: *praebet venerandum vestigium antiquitatis, quo discimus* הוא *et* הוה *aeque extitisse ac* היה; endlich Jes. 16, 4., wo der *imper. fem.* הֱוִי vorkommt. Denn das *Fut.* יְהוּא Coh. 11, 3.*), so wie das ebenfalls als *Fut.* aufzufassende *Nom. propr.* יֵהוּא betrachten wir als nicht hieher gehörig, da der stark aramaisirende Charakter der Form, ebenso wie ihr Fundort, vielmehr für ihre Entlehnung von den Syrern spricht. Gewiſs ist es nicht zufällig, daſs sich blos der *Imper.* in dieser alten Form erhalten. Nur bei ihm, wo die Aussprache soviel als möglich eilt, und ein Streben nach möglichster Kürze und Weichheit vorhanden ist, war das weiche, halb zerflieſsende ו noch an seiner Stelle. — Von *Nomin. derivatis* finden sich noch הַוָּה und הֹוָה vor. Bei beiden ist die Ableitung von הוה in der Bedeutung seyn unverkennbar. Das הֹוָה bezeichnete ursprünglich jedes Begegniſs, und wurde dann später auf böse Begegnisse, Unglücksfälle beschränkt. Das הַוָּה nahm denselben Gang, that dann aber noch einen Schritt weiter, indem aus der Bedeutung des Unglücks, das man leidet, die Bedeutung des Unglücks, das man anthut, floſs (Mich. zu Micha 7, 3.: הוה *aeque atque* עמל *proprie aerumnam, metonymice vero nequitiam s. aerum-*

*) Reland, *Diss. II. p.* 31., meint, die anomale Form sey aus dem Bestreben hervorgegangen, die Berührung mit dem Namen יהוה zu vermeiden, und für diese Vermuthung lieſsen sich allerdings mannigfache Analogien beibringen.

nam activam aliisque inferendam significat.). Nie entfernt sich aber das הַוָּה von der Wurzel הוה in der Bedeutung seyn. Denn die Bedeutung *desiderium, cupiditas,* die man nach dem Vorgange von Schultens aus dem Arabischen ableiten will, und für die man sich (vgl. z. B. Winer und noch Gesen. in dem *thes. p.* 370.) auf Prov. 10, 3. und Mich. 7, 3. beruft, ist durch nichts gesichert. An der ersteren Stelle ist zu übersetzen: und der Gottlosen Bosheit stürzt er, um so mehr, da in den Proverbien selbst das הַוָּה mehrfach, und zwar immer in der Bedeutung Schmerz, Bosheit vorkommt, und bei Micha ist die Bedeutung Begierde gar nicht einmal passend; das folgende וַיְעַבְּתוּהָ spricht dagegen. Übrigens ist wohl zu beachten, dafs auch das חוָּה und das הַוָּה nur in der Poesie vorkommen, was ebenfalls dafür zeugt, wie sehr das Thema הוה im späteren Sprachgebrauche im Verschwinden begriffen war. Hinzuzunehmen ist noch, dafs in den beiden Stellen Hiob 6, 2. 30, 13. die ursprüngliche Lesart, das *Kthib,* schon הַיָּה hat, dem die Randlesart das הַוָּה willkührlich substituirt. Also auch in der Poesie schon die Neigung, die alterthümliche Form zu verdrängen. (Auch hieraus wird übrigens deutlich, dafs man bei der Bestimmung des הוה das Arabische nicht zu Hülfe nehmen darf, dafs man sich einzig an die Wurzel הוה in der Bedeutung seyn halten mufs. Sonst müfste man ja auch dem היה die Bedeutung *voluit, desideravit, cupivit* geben.) *)

Hier müssen wir aber den Lauf unserer Untersuchung auf eine kleine Weile unterbrechen, um eine Bemerkung ein-

*) Alle hier aufgeführten Thatsachen hat v. Bohlen übersehen, wenn er gegen die im Exodus vorliegende Ableitung des Namens יהוה geltend macht, das הוה sey dabei, wie in der Etymologie von Eva (er hat nicht daran gedacht, dafs dieser Name חוה geschrieben wird) aus den Dialekten genommen (l. c. p. 103.). Weit unbefangener zeigt sich hier, wie so oft, Gesenius, der in dem *Thesaurus II. p.* 370. das הוה entschieden als die ältere Hebräische Form anerkennt.

zuschalten, welche uns später von Wichtigkeit seyn wird, und die sich an die so eben gegebene Erörterung über die Wurzel הוה eng anschliefst. Wir sahen schon, wie Hartmann den Namen Jehovah erst in dem Salomonischen Zeitalter aufkommen läfst, andere, welche sich billiger finden lassen, wie Ewald und Winer, glauben doch wenigstens darauf bestehen zu müssen, dafs der Name erst von Moses eingeführt sey. Das Vorurtheil, אלהים sey der ältere, יהוה der jüngere Gottesname, kann man ziemlich als allgemein betrachten. Wir halten uns schon allein aus sprachlichem Grunde für berechtigt, dieser Ansicht entschieden zu widersprechen. Wir haben gezeigt, dafs die Wurzel הוה im Pentateuch schon als durchaus im Verschwinden begriffen erscheint; aufser dem einzigen הוה in der a. St. der Gen. findet sich nichts mehr von ihr; von einem *Fut.* יהוה nirgends eine Spur; bei der Erklärung des יהוה in Exod. C. 3. wird ohne weiteres nicht das הוה, sondern das היה gebraucht, gradeso wie bei der Erklärung des veralteten חַוָּה das חיה. Will man nun nicht, was jetzt doch nur wenige noch wagen, den Pentateuch nach allen seinen Theilen für unächt erklären, so dafs sich aus ihm über den Sprachgebrauch in der Mosaischen Zeit gar nichts entnehmen lasse, so sieht man sich genöthigt, die Entstehung und Einführung des Namens über das Mosaische Zeitalter hinaus zu versetzen, woraus dann zugleich die andere wichtige Folge sich ergibt, dafs der Begriff des Israelitischen Nationalgottes nicht der Grundbegriff seyn kann. Eine Analogie bietet auch hier das חוה dar. Dafs Bemerkungen, wie die von Schumann: חוה *vocabulum, ut primae mulieri nomen imponeret, non male excogitavit (!) scriptor*, falsch sind, zeigt schon der Name selbst, da, wie bemerkt, schon im Pentateuche ebenso, wie in allen übrigen Büchern des A. T., auch nicht die allergeringste Spur von dem ו in dem Stamme vorkommt.

Wir nehmen jetzt den Faden unserer Untersuchung wieder auf. Steht es fest, dafs das יהוה das *Fut.* des *Verbi*

הוה, seyn, ist, so auch zugleich, dafs es die Bedeutung: der Seyende, hat. Das *Fut.* hat überhaupt sehr oft die Bedeutung der Dauer; „denn das Dauernde ist das Unvollendete, stets wieder Werdende bis ins Unbestimmte", vgl. Ew. kl. Gramm. §. 264. Und diese Bedeutung ist bei den zahlreichen, aus der *tertia fut.* gebildeten *nominn. propriis* die allein herrschende. Darauf machte schon Scheid aufmerksam, *ad Ps.* 1. *p.* 57.: *Jam vero simul tenere licebit, nomina ex futuro formata etiam ipsa per se jam continuitatem, durationem firmamque quandam consistentiam indicare, uti egregie in nonnullis demonstratum dedit Simonis, arcan. formarum p.* 546. *Onom. p.* 308 *sqq.* Der Name Jakob z. B. bezeichnet nicht einen, der einmal überlistet hat, sondern den Überlister, vgl. Gen. 27, 36., der Name Israel nicht den, der einmal mit Gott gekämpft hat, sondern den Gotteskämpfer, denjenigen, dessen fortdauernder geistlicher Charakter es ist. mit Gott zu kämpfen und obzusiegen, vgl. Gen. 35, 10. mit 32, 29. Ebenso Jabin, der Verständige, Jibsam der Liebliche, Jair der Erleuchter, Jasis, der Glänzende u. s. w., vgl. Simonis S. 419 ff. 28. Ew. gr. Gramm. S. 267., kl. Gramm. §. 337. Vatke will freilich diese Analogien nicht anerkennen. Er bemerkt l. c. p. 671.: „Man begreift nicht, wie grade der Aorist, oder eine daraus gebildete Nominalform gewählt werden konnte; dies läfst sich wohl denken, wenn eine einzelne Eigenschaft, oder eine charakteristische Handlung zur Bezeichnung eines Individuums gebraucht wurde, wie bei dem Namen Jakob, aber nicht, wo eine unbedingte, nach ihrer eignen Bestimmung sich schlechthin gleich bleibende Eigenschaft, also eine wesentliche Gedankenbestimmung ausgedrückt werden sollte". Allein man sieht gar nicht ein, warum auch in dem letzteren Falle das *Fut.* unpassend seyn sollte. Je tiefer eine Eigenschaft in dem Wesen gegründet ist, desto mehr tritt sie heraus aus dem Gebiete der Gegenwart und Vergangenheit, ist sie ein stets neu Werdendes, so dafs man vielmehr sagen mufs, in keinem andern

Namen steht das *Fut.* so in seiner vollen Wahrheit und Angemessenheit, wie in dem Namen Jehovah. Unrichtig ist es auch, daſs das *Fut.* in den übrigen *Nominn.* blos eine einzelne Handlung, oder eine einzelne unwesentliche Eigenschaft bezeichne. Eine einzelne Handlung bezeichnet es nie; dies wäre gradezu der Bedeutung des *Fut.* entgegen; und die einzelne Eigenschaft, auf die es geht, muſs nach der Absicht derer, welche das *Nom. propr.* beilegten, immer grade die wesentlichste, diejenige seyn, welche am wenigsten einem Wechsel unterworfen ist. Dies anzunehmen erfordert die Grundansicht des alten Orientes und speciell der Schrift von der Natur der Eigennamen. Ihr Zweck ist, wie wir später noch ausführlich nachweisen werden, den Grundcharakter des Wesens äuſserlich zu fixiren. Wer z. B. den Namen Jabin beilegte, der wünschte und hoffte, daſs der Verstand eine „unbedingte, nach ihrer eignen Bestimmung sich schlechthin gleichbleibende Eigenschaft" des benannten seyn werde, etwas sich stets Verjüngendes, nie Absterbendes in ihm.

Diese Ableitung des Namens Jehovah wird aber, neben ihrer inneren Nothwendigkeit, noch bestätigt durch alle Stellen der Schrift, wo überhaupt eine Ableitung des Namens entweder ausdrücklich gegeben, oder blos angedeutet wird. Wir wollen diese Stellen in aufsteigender Linie geben, d. h. mit der Apocalypse beginnen, und mit dem Pentateuch schlieſsen, weil man grade bei den Stellen der Apocalypse versucht hat, eine anderweitige Deutung hereinzutragen.

1. In der Apocalypse wird Gott mehrfach bezeichnet als ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, und alle Ausleger stimmen darin überein, daſs diese Worte eine umschreibende Deutung des יהוה bilden. Mehrere, Vitringa an der Spitze, behaupten, dieser Deutung liege die oben als richtig erwiesene Ableitung des יהוה zu Grunde; andere dagegen, Grotius, und zuletzt Ewald, behaupten, der Verf. habe, wie die späteren Juden, das Wort als zusammengesetzt betrachtet aus dem *Fut.*, dem *Part.* und dem *Praet.*, יִהְיֶה הֹוֶה הָיָה. Gegen diese

letztere Ansicht und für die erstere sprechen folgende Gründe. 1. Von vornherein ist es, wenn wir die ganze sonstige Auslegungsweise des Verf. der Apocalypse ins Auge fassen, gewifs nicht wahrscheinlich, dafs er sich hier einem so willkührlichen etymologischen Spiele überlassen habe. Nur in dem Falle könnte dies mit Fuge behauptet werden, wenn eine andere natürlichere Deutung nicht vorläge. Wer möchte dies aber hier wohl behaupten, da das יהוה nach der oben gegebenen Erklärung, obgleich sprachlich das *Fut.*, doch sachlich alle *tempora* in sich vereinigt. 2. Die Annahme, dafs der Verfasser der Apocalypse dieser Deutung gefolgt sey, beruht auf der Voraussetzung, dafs die Aussprache des יהוה durch Jehovah die richtige sey. Denn ohnedem wäre ja namentlich das *Partic.* gar nicht auf irgend charakteristische Weise bezeichnet, und man sieht gar nicht ein, wie man auf diese Deutung verfallen konnte. Das Unbegründete dieser Voraussetzung aber haben wir schon nachgewiesen. Wenn irgend etwas, so ist das gewifs, dafs die Vocale des יְהוָה nicht ihm, sondern dem אדני angehören. 3. Die Auctorität der späteren Juden, auf die man sich beruft, würde schon an und für sich nicht beweisend seyn. Denn warum soll der Verfasser der Apocalypse irren, weil sie geirrt haben? Weit näher lag es ihm gewifs, sich an die LXX. anzuschliefsen, welche das יהוה durch ὁ ὢν übersetzen, was Philo, *quod det. pot. insid. p.* 184. treffend also erklärt: ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ἐφέστηκεν, οὗ χάριν ἀναγκαίως ἐρεῖ περὶ αὑτοῦ· ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, ὡς τῶν μετ᾽ αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξῃ δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων. Noch dazu aber steht es hier mit der Auctorität der späteren Juden sehr übel. Bei Wetstein, auf den sich Ewald so zuversichtlich beruft, findet sich auch nicht eine Stelle, wo diese Dreitheilung des Namens Jehovah ausgesprochen würde. Alle Stellen besagen nur, dafs der Name יהוה die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zugleich umfasse, vgl. z. B. *Targ. Jon. Deut.* 32, 39.: *ego ille qui est et qui*

fuit et qui erit. Targ. Hieros. Exod. 3, 14.: *qui fuit est et erit dixit mundo.* Daſs diese Erklärung von der Dreitheilung ausgegangen sey, ist bloſse Hypothese, zuerst vorgebracht von Hieron. Zanchi, *de divin. attributis l.* 1. *c.* 13. Und daſs diese Hypothese falsch ist*), daſs die Juden einfach von der oben als richtig erwiesenen Deutung des יהוה als *Fut.* der Dauer ausgingen, läſst sich aus ausdrücklichen Zeugnissen derselben beweisen. Schon daſs in der einen Hauptstelle, in Schemoth Rabbah, angeführt bei Danz und bei Didymus l. c. p. 54.: רבי יצחק אמר א"ל הקב"ה למשה אמור להם אני שהייתי ואני הוא עכשיו ואני הוא לעתיד לבוא לכך כתיב אהיה שלשה פעמים, sich die Worte: ich bin der Gewesene und Gegenwärtige und Zukünftige, sich nicht auf das יהוה, sondern auf das אהיה beziehen, worin man unmöglich irgend eine sprachliche Andeutung der drei *tempora* finden kann, zeigt, daſs den Juden die ihnen aufgedrungene Deutung ganz fern lag. Und daſs auch das dreimalige Vorkommen des אהיה ihnen nur als Fingerzeig in Betracht kam, wodurch auf den in dem אהיה allein schon enthaltenen Reichthum, falls es nur als *Fut.* der Dauer aufgefaſst wird, hingewiesen wird, zeigt die Bemerkung des R. Bechai *(ed. Venet.* 1544. *f.* 70., Didymus p. 55.), der, nachdem er ähnliches in Bezug auf die dreimalige Wiederholung des אהיה bemerkt hat, hinzufügt, übrigens sey derselbe Sinn auch schon in dem אהיה allein enthalten: ושם אהיה לבדו כולל שלשה זמנים הללו כי מלת אהיה כולל הזמן ההוא ופירושו כאלו אמר אני הווה וכולל גם כן לעתיד וכולל גם כן לשעבר. Das אהיה nimmt der Verfasser alle drei Male in dem Sinne: ich bin; dadurch aber, daſs Gott das absolute Seyn

*) Wenn die Griechen nach Pausanias von ihrem Zeus sagten: Ζεὺς ἦν, Ζεύς ἐστι, Ζεὺς ἔσσεται, wer denkt denn wohl daran, daſs deshalb in dem Namen Zeus nach ihrer Meinung die drei *tempp.* enthalten seyn müssen?

von sich prädicirt, legt er sich zugleich die drei Formen bei, in welchen dies Seyn sich äufsert; und als Hindeutung auf diesen umfassenden Sinn des אהיה dient die dreimalige Wiederholung desselben *). 4. Dafs der Verfasser der Apocalypse gar nicht daran dachte, in dem יהוה die drei *tempora* sprachlich vereinigt zu finden, erhellt auch daraus, dafs er an einigen Stellen sich mit dem blofsen ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν begnügt, und das ὁ ἐρχόμενος wegläfst, wie wir nachher sehen werden, weil in diesen Stellen nur die Entfaltung des durch den Namen יהוה ausgedrückten absoluten Seyns in Gegenwart und Vergangenheit ihm in Betracht kam. So C. 11, 17., wo das ὁ ἐρχόμενος zwar durch die *Vulg.* ausgedrückt wird, aber durchaus das Übergewicht der kritischen Auctoritäten gegen sich hat, und C. 16, 5., wo alle kritischen Auctoritäten sich in der Auslassung vereinigen. Auch das ist zu beachten, dafs das ὁ ἐρχόμενος nie, wie man es doch nach dieser Erklärung erwarten müfste, voran steht, und dafs das ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν mit dem ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν — das letztere C. 4, 8. — wechselt.

Wollen wir noch tiefer eindringen in die Deutung, welche Johannes dem יהוה gab, so müssen wir untersuchen, in welcher Bedeutung er das ὁ ἐρχόμενος gebrauchte. Freilich, wäre es richtig, was die Ausleger fast durchgängig behaupten (vergl. unter den Neueren z. B. Ewald zu 1, 4. und Wahl *clav.)*, dafs das ἐρχόμενος ohne weiteres für ἐσόμενος stehe, so würden wir dadurch um keinen Schritt weiter ge-

*) Andere berufen sich noch auf *lib. Jezirah p.* 50. *Rittang.* Allein die betreffende Stelle ist gar nicht aus dem Buche Jezirah, sondern aus dem Comm. des späten Moses Botril; und auch dort wird nicht einmal gesagt, dafs der Name die drei *tempp.* in sich fasse, sondern es heifst nur von Gott *ipse est*, *fuit et erit*, und schon die Folge der drei *tempp.* (היה הוה ויהיה) zeigt, dafs der Verf. nicht daran denkt, die Zusammensetzung des Namens aus den drei *temporibus*, die neuerlich an v. Meyer, Blätter XI. S. 308., wieder einen Vertheidiger gefunden hat, zu behaupten.

führt. Allein es läſst sich kaum denken, wie eine so oberflächliche Behauptung so allgemeinen Eingang finden konnte. Daſs das ὁ ἐρχόμενος in seiner gewöhnlichen Bedeutung steht, zeigt 1. schon der nächste Zusammenhang der Stellen, wo es zuerst vorkommt, 1, 4. 8. Gott hat dem Johannes gegeben zu zeigen seinen Knechten, ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, V. 1.; die Zeit ist nahe, V. 3.; nun, nachdem das Kommende, τὰ ἐρχόμενα, als nahe angekündigt worden, folgt der Wunsch der Gnade und des Friedens, von dem ἐρχόμενος, demjenigen, in und mit dessen Kommen das Kommende kommt. In V. 8. bezieht sich das ὁ ἐρχόμενος deutlich auf das ἰδοὺ ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν in V. 7. Daſs Gott der Kommende ist, ebenso wie der Gegenwärtige und der Vergangene, dadurch wird sein angekündigtes Kommen begründet. Gehörte es nicht zu Gottes Wesen, ὁ ἐρχόμενος zu seyn, so wäre das ἔρχεται eine bloſse Phantasie. 2. Daſs Gott komme, daſs man ihn daher in treuer Befolgung seiner Gebote, in Geduld, in Standhaftigkeit, in Hoffnung, erwarten müsse, ist das Grundthema der Apocalypse, vgl. z. B. C. 2, 5. 16.: εἰ δὲ μὴ, ἔρχομαί σοι ταχύ. V. 25.: behaltet was ihr habt, ἄχρις οὗ ἂν ἥξω, 3, 3.: ἥξω ἐπί σε ὡς κλέπτης, καὶ οὐ μὴ γνῷς, ποίαν ὥραν ἥξω ἐπί σε. V. 11.: ἔρχομαι ταχύ, κράτει κ. τ. λ. 16, 15.: ἰδοὺ ἔρχομαι ὡς κλέπτης. 22, 7.: ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ. Ebenso V. 12. — V. 17.: καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν ἔρχου καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω ἔρχου. V. 20.: λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα: ναὶ ἔρχομαι ταχύ· ἀμὴν ἔρχου κύριε Ἰησοῦ. Wer könnte wohl verkennen, daſs auf dies Grundthema die stehende Benennung in Beziehung steht? 3. Daſs die Bezeichnung ὁ ἐρχόμενος auf Maleachi 3, 1., die Hauptstelle über das Kommen des Herrn im A. T., sich gründet, wird schon sehr wahrscheinlich aus der durchgängigen Beziehung der übrigen Stellen des N. T., wo von dem Kommen des Herrn die Rede ist, auf diese Grundstelle, vgl. die Nachweisung in der Abh.: das N. T. im Verhältniſs zu den Weissagungen des Maleachi, Christol. Th. 3. S. 457., und

und noch ausdrücklich bestätigt durch die Stelle C. 6, 17.: ὅτι ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ, καὶ τίς δύναται σταθῆναι, wo die Beziehung auf Maleachi ganz unverkennbar ist. 4. Nur wenn man bei der gewöhnlichen Bedeutung des ὁ ἐρχόμενος bleibt, läfst sich die Thatsache befriedigend erklären, dafs an den angeführten Stellen das ὁ ἐρχόμενος auf einmal weggelassen wird. Der Name ὁ ἐρχόμενος = ὁ ἐσόμενος kann nimmer aufhören; der Name ὁ ἐρχόμενος in der Bedeutung: der Kommende, dagegen, mufs sich in dem Namen ὁ ἦν und ὁ ὤν verlieren, wenn der da kommen sollte, gekommen, wenn die Zukunft des Reiches Gottes zur Gegenwart geworden ist. Grade wo diese grofse Catastrophe eingetreten, wird in der Apocalypse das ὁ ἐρχόμενος weggelassen. Es heifst C. 11, 17.: εὐχαριστοῦμέν σοι, κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, ὅτι εἴληφας τὴν δύναμίν σου τὴν μεγάλην καὶ ἐβασίλευσας. Vitringa bemerkt hier: *dicere volunt constare nunc implementum illis vaticiniis, quae ferunt, deum aliquando gloriose et cum omni demonstratione suae majestatis in gratia esse regnaturum. — hoc est illud regnum, cujus adventum Christus Jesus nos sperare et a deo prece expetere docuit, illo quidem tempore coeptum, sed hac periodo consummandum.* Ewald: *Ab hoc inde temporis momento regnum inchoatur divinum perpetuo idem, quod quomodo fiat deinceps explicabitur. Haec igitur sententia omnes visiones ad finem usque* 22, 5. *complectitur.* In C. 16, 5. wird der frühere ἐρχόμενος gepriesen, dafs er in Bezug auf einen Hupttheil seiner Bestimmung, die Bestrafung der falschen Lehrer, zum Gegenwärtigen geworden. — Wohl zu beachten ist, dafs das ὁ ἐρχόμενος, aufser der Einleitung, in der ersten Theophanie vorkommt, der Scene, wo der Prophet zuerst, wie Jesaias in C. 6., die Herrlichkeit Gottes schaut, C. 4, 8.: ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος. Dann folgt die Schilderung der Einzelheiten, wo-

durch der ἐρχόμενος sich als solcher bewährt, bis er endlich vollkommen zum Gekommenen geworden und das Glauben und das Hoffen in das Schauen übergegangen ist.

Steht nun die Bedeutung des ὁ ἐρχόμενος fest, so fragt sich noch, mit welchem Rechte und auf welchen Grund der Verfasser dem ὁ ἐσόμενος das von ihm verschiedene ὁ ἐρχόμενος substituirte. Die Antwort können wir hier, um nicht der späteren Entwickelung zu sehr vorzugreifen, blos andeuten. Der Begriff des יהוה ist dem Verfasser ein durchaus practischer, wesentlich verschieden von dem, was die Heiden bei Pausanias von ihrem Zeus aussagen: Ζεὺς ἦν, Ζεύς ἐστι, Ζεὺς ἔσσεται. Es ist eine Ewigkeit, nicht der Ruhe, sondern der Kraft, welche durch das יהוה Gott beigelegt wird. Daſs er war und ist, bezieht sich nicht etwa auf ihn als eingeschlossen im Himmel, sondern es sieht zurück auf die thatsächliche Offenbarung seines Seyns in Vergangenheit und Gegenwart. Und eben weil er hier sein ewiges Daseyn durch die That, durch den Sieg kund gegeben, den er seinem Reiche ertheilt, so ist auch der ἐσόμενος nothwendig zugleich der ἐρχόμενος, und diese Seite des Begriffes ist es grade, welche der streitenden Kirche zum Troste und zur Ermuthigung gereicht. Der jenseits der Wolken des Himmels durch alle Zukunft hindurch ist, der kommt auch auf den Wolken des Himmels zum Segen und zur Strafe. Dem: Jehovah war, ist und wird seyn, geht in der Jüdischen Liturgie (vgl. Vitr. *Synag. III. p.* 2. *c.* 17.) zur Seite das: יְהוָה מֶלֶךְ יְהוָה מָלַךְ יְהוָה יִמְלֹךְ לְעוֹלָם.

2. Die zweite Hauptstelle des N. T. ist die Hebr. 13, 8.: *ἰησοῦς χριστὸς χθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτός, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.* Vorhergeht in V. 7. die Ermahnung, der gläubigen Lehrer zu gedenken und ihren Glauben nachzuahmen. Diese Ermahnung wird hier begründet. Der Glaube bleibt stets derselbe, weil Jesus Christus stets derselbe bleibt. Darum darf man sich nicht durch mannigfache und fremde Lehren umhertreiben

lassen, V. 9., wo schon Cramer auf den deutlichen Gegensatz zwischen dem Ebenderselbe seyn und den veränderlichen und mannigfachen Lehren aufmerksam macht. Zu Grunde liegt die Voraussetzung, dafs die Lehrer das Wort Gottes, die Wahrheit, die in Christo ist, lauter verkündigt (vgl. V. 7.: *οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.*). Von dieser Voraussetzung aus macht der Verfasser auf das Thörichte und Sündliche jedes Gedankens an eine Perfectibilität der Lehre, jedes unsicheren Schwankens, jeder Geneigtheit zu Neuerungen aufmerksam, indem er andeutet, dafs dadurch Christus, der Gegenstand zugleich und der Urheber der bisherigen Lehre, in das Gebiet des Nichtseyenden und Veränderlichen herabgezogen werde. Eine Wahrheit, die ihren Grund in Christo hat, mufs gleich ihm ewig seyn. Vergleichen wir die Umschreibungen des יהוה, wie wir sie in der Apocalypse und in Jüdischen Schriften finden, so kann die Beziehung der Stelle auf diesen Namen keinem Zweifel unterworfen seyn, um so weniger, da, wie die übrigen Verfasser des N. T., so auch der Verfasser des Briefes an die Hebräer, die Identität Christi mit יהוה durchgängig erkennt, ohne weiteres auf Christum bezieht, was im A. T. von Jehovah gesagt wird.

3. Aus dem A. T. gehört zuerst hierher das אֲנִי יְהוָה לֹא שָׁנִיתִי, ich bin Jehovah und darum nicht ändere ich mich, Mal. 3, 6., vgl. Christol. III. p. 419. Weil der Gott Israels der Seyende ist und heifst, so ist bei ihm nicht *παραλλαγὴ, ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα*, Jac. 1, 17. Das לֹא שָׁנִיתִי erscheint nur dann als Consequenz aus dem אֲנִי יְהוָה als begründet, wenn Maleachi von der oben als richtig erwiesenen Deutung des יהוה ausging. Absolutes Seyn und Veränderung sind miteinander unverträglich; nur das Nichtseyende ist der Veränderung unterworfen, vgl. Philo, *de incorrupt. mundi p.* 950. *opp. ἴσος γὰρ αὐτὸς ἑαυτῷ καὶ ὅμοιος ὁ θεός, μήτε ἄνεσιν πρὸς τὸ χεῖρον, μήτ᾽ ἐπίτασιν πρὸς τὸ βέλτιον δεχόμενος.*

4. Ebenso sicher ist Hos. 12, 6.: und Jehovah, der Gott

der Heerschaaren, Jehovah ist sein Gedächtnifs. Der Prophet setzt hier den Namen Jehovah zum Pfande, dafs was der Herr an den Stammvätern gethan, nichts rein vergangenes — nicht blofse Geschichte, sondern zugleich Weissagung ist. Solche Bedeutung kann das Jehovah aber nur dann haben, wenn es Gott als den Seyenden bezeichnet.

5. Wahrscheinlich wenigstens ist die Beziehung auf den Namen יהוה nach der gegebenen Deutung in den beiden Stellen Jes. 40, 17.: alle Heiden sind wie Nichtseyn, כְּאַיִן, vor ihm, und 41, 24.: siehe, ihr (Götzen) seyd aus dem Nichtseyn. Nur Gott ist, wie sein Name besagt, das reine und wahre Seyn. Was sich gegen ihn erhebt, die Götzen und ihre Diener, hat nur den Schein des Seyns und gibt sich, näher betrachtet, als Nichtseyn zu erkennen.

6. Wir kommen jetzt zu der Haupt- und Grundstelle Exod. 3, 13—16.: und Moses sprach zu Gott (הָאֱלֹהִים): siehe, ich komme zu den Kindern Israel und sage zu ihnen: der Gott eurer Väter hat mich gesandt zu euch, und sie sagen zu mir: was ist sein Name: was soll ich zu ihnen sagen? Und Gott sprach zu Moses: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, und er sprach: also sollst du sagen zu den Kindern Israel: אהיה hat mich gesandt zu euch. Und Gott sprach ferner zu Moses: also sollst du sprechen zu den Kindern Israel: יהוה, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs hat mich gesandt zu euch. Dies ist mein Name in Ewigkeit und dies ist mein Gedächtnifs auf alle Geschlechter. Gehe und versammle die Ältesten Israels und sprich zu ihnen: יהוה, der Gott eurer Väter ist mir erschienen u. s. w. Aus dieser Stelle lernen wir 1. im Allgemeinen, dafs das יהוה abzuleiten ist von הוה = היה. 2. Dafs es die *tertia fut.* ist. Denn steht es fest, dafs das אֶהְיֶה, was Gott aus eigner Person redend gebraucht, die 1 *fut.* ist, so auch zugleich, dafs das יהוה, was er seinem von ihm redenden Volke übergibt, die dritte. 3. Wir lernen hieraus, dafs der Name in der Bedeu-

tung: der Seyende zu nehmen ist, wie denn schon die LXX. ihn durch ὁ ὤν erklärten, und daſs der Grund der Wahl dieses Namens der ist, den Joannes Damascenus dafür anführt, daſs das ὁ ὤν der passendste Name Gottes sey: *ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι, οἷόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον.* Nur von der Voraussetzung dieser Bedeutung aus nämlich läſst sich der Übergang nachweisen von dem אהיה אשר אהיה zu dem bloſsen אהיה, und daſs sie diesen Übergang nachweisen, daſs sie zeigen könne, wie beides wesentlich eins, Ausdruck desselben Gedankens nach verschiedenen Beziehungen sey, so daſs, wenn nur das eine genannt wird, immer darin zugleich auch das andere mit enthalten ist, das ist die erste Anforderung, die man an jede Erklärung zu machen hat, und der sicherste Prüfstein ihrer Richtigkeit. Dies liegt klar am Tage. Für die Kinder Israel fragt Moses Gott nach seinem Namen. Der Name Ehjeh Ascher Ehjeh, den Gott zunächst gegen Moses ausspricht, kann also nicht wesentlich verschieden seyn von dem Namen Ehjeh oder Jehovah, den er ihm unmittelbar darauf für die Kinder Israel mittheilt. — Das אהיה אשר אהיה darf nur übersetzt werden: ich bin der ich bin. Denn das erste *Fut.* אהיה darf nicht anders aufgefaſst werden, wie das allein stehende אהיה und das יהוה, und wenn das zweite אהיה anders aufgefaſst werden sollte, wie das erste, so müſste dazu im Contexte ein Fingerzeig enthalten seyn, der gar nicht vorhanden ist. Was nun das: ich bin der ich bin, bedeutet, können wir nicht besser angeben, als mit den Worten des Augustinus zu d. St.: *Esse nomen est incommutabilitatis. Omnia enim, quae mutantur, desinunt esse quod erant, et incipiunt esse, quod non erant. Esse verum, esse sincerum, esse germanum non habet, nisi qui non mutatur. Ille habet esse, cui dicitur: mutabis ea et mutabuntur, tu autem idem ipse es. Quid est ego sum qui sum, nisi aeternus sum! Quid est ego sum qui sum, nisi mutari non possum?* Diese Worte Augustins machen,

indem sie den Sinn des אהיה אשר אהיה bestimmen, zugleich seine wesentliche Einheit mit dem אהיה und dem יהוה deutlich. Ist Gott der er ist, d. h. stets derselbe, der Unveränderliche, so ist er auch der Seyende, oder das absolute Seyn, und ist er das absolute Seyn, so ist er auch der Unveränderliche, wie bei Maleachi aus dem: ich bin Jehovah, das: ich ändere mich nicht, geschlossen wird. Von allem, was beziehungsweise Nichtseyendes ist, gilt auch das: ich bin nicht, das ich bin. Alles Geschaffene bleibt sich nicht gleich, sondern wird unter Umständen sich selbst ungleich. Nur Gott ist weil der Seyende stets derselbe, und weil stets derselbe der Seyende *). — Dafs diese allein begründete Erklärung von mehreren neueren Auslegern verlassen wurde, erklärt sich allein daraus, dafs der Gedanke ihnen zu tief war. Koppe, *progr. ad h. l.*, in Pott *sylloge t. IV. p.* 50 ff. macht dies ausdrücklich geltend, vgl. z. B. p. 59.: *aliae delabuntur ad sententiam modumque loquendi multo subtiliorem magisque reconditum*, *quam ut ad popularem Mosis doctrinam ulla verisimilitudine referri posset* **). Allein es ist gewifs leichter, die gegebene begründete Erklärung von dem Vorwurfe, dafs sie für Moses Zeitalter zu tief sey, zu retten ***), als die aus

*) Durch diese Auseinandersetzung wird auch die Argumentation von Vatke beseitigt, l. c. S. 670. 71., welcher aus dem: ich bin der ich bin, schliefst, dafs der Verfasser dem יהוה die Bedeutung der Unveränderlichkeit beilege, und dann behauptet, der Begriff der Unveränderlichkeit liege keinesweges im einfachen Verbalstamme. Es folgt aus dem Gesagten, dafs der Verfasser gar nicht daran gedacht hat, dem Jehovah die Bedeutung „der Unveränderliche" zu geben.

**) Ebenso sprechen sich auch Bellermann, De Wette (Krit. S. 182.), Hartmann, v. Bohlen (l. c. p. 103.) und Vatke, S. 671. aus.

***) Dieser Vorwurf würde nur dann begründet seyn, wenn der also gedeutete Name etwas anderes wäre, als die Concentration alles desjenigen, was im ganzen Pentateuch von Gottes Wesen und Eigenschaften ausgesagt wird. Ist die Behauptung richtig, dafs Jehovah

der Luft gegriffene Koppesche von dem Vorwurfe, dafs sie für unser Zeitalter zu flach sey. Er nimmt an, durch das: ich bin der ich bin, spreche Gott aus, dafs sein Wesen durch keinen Namen bezeichnet werden könne; Gott soll auf die

darin als blofser Nationalgott erscheint, so würde freilich die Deutung als für das Mosaische Zeitalter zu tief, aufzugeben seyn. Nun hat zwar v. Bohlen, l. c. p. 101. Einl. vgl. p. 284. Comm., diese Behauptung wieder erneuert; Jehovah, sagt er, halte die Götter der anderen Völker für seines Gleichen, obwohl er sie bekämpfe, und wie jedes Volk von seinem Schutzgott glaube, mächtiger sey als sie, so dafs ein solcher Monotheismus nicht rein genannt werden könne. Allein er konnte dies nur wagen, indem er alles dasjenige ignorirte, was dieser Ansicht, die man wohl als verschollen betrachten kann, entgegen gesetzt worden. Ehe er auf eine Widerlegung Anspruch machen könnte, müfste er doch wenigstens das, wenn nicht beseitigt, doch wenigstens berücksichtigt haben, was De Wette, Bibl. Dogm. 1. S. 73. dagegen erinnert hat, wenn er auch den „befangenen" Jahn (Archäol. Th. 3. §. 14.) nicht für würdig hielt, gehört zu werden. Doch wir wollen hier aus dem Reichthum der vorhandenen Materialien wenigstens so viel ausheben, als für denjenigen, der nur den allergeringsten Grad von Unbefangenheit hat, hinreichend ist. Dafs die Religion des Pentateuchs nicht eine Monolatrie, sondern ein Monotheismus im strengsten Sinne ist, erhellt 1. positiv aus dem, was der Pent. von Jehovah aussagt. Jehovah ist Elohim, der Gott Israels zugleich die Gottheit, in ihm *quidquid divini est* enthalten; vergl. zu Gen. C. 2. 3. Jehovah ist der Gott der Geister alles Fleisches, Numer. 16, 22. 27, 16; er ist der Schöpfer Himmels und der Erde, vgl. zu Gen. C. 1.; sein sind die Himmel und die Himmel der Himmel und die Erde und alles was darauf ist, Deut. 10, 14.; er speiset und kleidet die Fremdlinge, ebend. V. 17. 18.; von ihm geht der Segen aus, der durch die Nachkommenschaft der Patriarchen über alle Geschlechter der Erde kommen soll; er ist der Richter der ganzen Erde, Gen. 18. Was bleibt nun wohl, da alles durch Jehovah occupirt ist, für die Götzen noch übrig? Sie können nur λεγόμενοι θεοί seyn, 1 Cor. 8, 5. Sie können nicht seyn, weil sie nirgends eine Sphäre der Wirksamkeit, nirgends einmal eine Daseynssphäre haben. 2. negativ, aus dem, was der Pent. von den Göttern der Heiden selbst aussagt. Sie werden אלילים, Nichtse, genannt Lev. 19, 4. לא אל und הבלים Deut. 32, 21., לא אלוה ebendas. V. 17., גלולים, *stercorei*, vgl. Ges. *thes. s. v.*, Levit. 26, 30. Deut. 29, 16. — Für seine Behauptung führt v. B. drei Stellen an, Ex. 12, 12. 15, 11. 18, 11. Die

Frage also gleichsam ein *nomen nescio* antworten, und damit das kindische Volk doch irgend einen Namen habe, soll er ihm erlauben, dies *nomen nescio* selbst als solchen zu gebrauchen, und zwar zur Vermeidung aller Beschwerde abgekürzt wie das *N. N.*, so dafs für das אהיה אשר אהיה, was eigentlich allein den behaupteten Sinn ausdrückt, das blofse אהיה oder יהוה gesetzt werde, und man also bei diesem Namen immer ein u. s. w. hinzudenken müsse. Die Anführung dieser Erklärung ist zugleich ihre Widerlegung. Darauf, dafs dabei die Stelle C. 6., der dortige Gegensatz von יהוה und אֵל שַׁדַּי ganz

letzte ist sogleich zu beseitigen, da sie eine Äufserung des Nichtisraeliten Jethro enthält. Ex. 12, 12. „unter allen Göttern Ägyptens will ich Gericht halten", tritt durch die Bemerkung Calvins sogleich in das rechte Licht: *deus se judicem fore pronuntiat adversus falsos deos, quia tunc maxime apparuit, quam nihil esset in ipsis auxilii et quam vanus fallaxque esset eorum cultus.* Schliefst denn wohl Jemand in der Welt, dafs wer sagt, Christus habe die Götter Griechenlands besiegt, an die Existenz dieser Götter glaube, zumal wenn er anderwärts wiederholt und nachdrücklich erklärt, dafs er diese Götter nur für ein Gebilde der Phantasie halte? Nirgends kann die Überzeugung von der Nichtigkeit der Götzen stärker ausgesprochen seyn, wie im zweiten Theile des Jesaias, und doch findet sich auch hier durchgängig das Bild des Kampfes zwischen dem wahren Gott und den Götzen, in dem die letzteren unterliegen, vgl. z. B. C. 46, 1. — Jesaias in C. 19, 1. (Siehe, Jehovah reitet auf leichter Wolke und kommt gen Ägypten, und es wanken die Götzen, אלילי, Ägyptens vor ihm), indem er mit Anspielung auf unsere Stelle die Wiederholung jener grofsen Catastrophe ankündigt, bedient sich ganz derselben Darstellung, und doch schliefst schon der Name אלילים die hier versuchte Deutung aus. — Zu der zweiten St. C. 15, 11.: wer ist wie du unter den Elim, Jehovah, bemerkt schon Calvin: *ex professo Moses opponit gentium figmentis unicum deum, cujus vigebat inter filios Abrahae religio et cultus.* — Steht es nun also, wie kann man ferner behaupten, dafs der Name יהוה in der Bedeut. der Seyende, für das Mosaische Zeitalter zu tief sey? Ist z. B. etwa die Bezeichnung als der Gott der Geister alles Fleiches weniger tief? Aber ehe man dem Vorurtheile von der langsamen natürlichen Fortentwickelung entsagt, schlägt man lieber allen Thatsachen ins Angesicht.

aufser Augen gelassen worden, hat schon Rosenm. aufmerksam gemacht; der Gedanke, dafs Gott namenlos sey, ist dem A. T. fremd; ein Name solcher Qualität war gewifs nicht geeignet, den Israeliten in ihrer damaligen Verfassung zum Troste und zur Ermuthigung zu dienen; unerklärt bleibt bei dieser Auffassung die besondere Heiligkeit des Jehovah, des Namens „grofs und furchtbar", unerklärt das Verhältnifs von Jehovah und Elohim; die Annahme, dafs das אהיה und das יהוה eine blofse Abkürzung sey, ist höchst sonderbar; gegen die Hypothese spricht die Deutung des Namens im A. T. selbst, bei Mal. und Jes.; sie hat den Consensus der alten Übersetzungen gegen sich, welche, wie sie auch umschreiben mögen, doch alle den Begriff des reinen, unveränderlichen ewigen Seyns ausdrücken u. s. w. — Gegen Rosenm. Erklärung: *ero, manebo perpetuo qui sum*, spricht die Gleichheit der *tempora* und Anderes aus dem vorhin schon Bemerkten leicht zu entnehmende. 4. Die Stelle zeigt recht deutlich, dafs der Begriff des reinen, absoluten, unveränderlichen Seyns, wie ihn das יהוה ausdrückt, ein durchaus practischer ist, dafs dasjenige, was Gott in sich ist, nur insofern in Betracht kommt, als es dasjenige bedingt, was er für sein Volk ist. Nur in diesem Falle war der Name hier *ad rem.* Das Volk, indem es nach dem Namen fragt, will in ihm eine Gewähr und Bürgschaft für das von Gott zu gewährende, für seine wunderbare Aushülfe in den schwierigsten Verhältnissen haben, nicht seine metaphysische Neugierde befriedigen. Und „wann gab ein Vater einen Stein — dem Sohn, der Brot begehrte?" Diesen Punkt können wir auch hier blos andeuten, um dem folgenden nicht vorzugreifen; wir müssen aber doch noch die trefflichen Bemerkungen mittheilen, welche in dieser Beziehung Calvin zu unserer Stelle macht: *Futurum verbi tempus legitur Hebraice, sed quod praesenti aequipollet, nisi quod designat perpetuum durationis tenorem. Hoc quidem satis liquet, deum sibi uni asserere divinitatis gloriam, quia sit a seipso, ideoque*

aeternus et ita omnibus creaturis det esse vel subsistere. — — Etsi autem de hac aeternitate magnifice disserunt philosophi, et Plato constanter affirmet, deum proprie esse τὸ ὄν, hoc tamen elogium non scite, neque ut decet in suum usum accommodant, nempe ut unicum esse dei absorbeat quascunque imaginamur essentias; deinde ut accedat simul summum imperium et potestas gubernandi omnia. — — Ergo ut solide apprehendamus unum deum, primum necesse est, quidquid in coelis est vel in terra, precario suam essentiam vel subsistentiam ab uno, qui solus vere est, mutuari. Ex illo autem esse nascitur et posse, quia si deus omnia virtute sustinet, arbitrio quoque suo regit. — — docet ergo deus se unum esse sacrosancto nomine dignum, quod perperam ad alios translatum profanatur: deinde immensam suam virtutem commendat, ne dubitet Moses sub ejus auspiciis se fore omnium victorem).*

*) Schon durch diese vorläufigen Bemerkungen wird die Behauptung von Vatke l. c. p. 671. beseitigt, die Ableitung des יהוה von הוה könne wegen der Unangemessenheit der Beziehung zum concreten Begriffe Jehovahs nicht die richtige seyn, da die unendliche Subjectivität eine viel tiefere und reichere Bestimmung sey, als das abstracte Seyn. Von abstractem Seyn, von dem speculativen Begriffe des Seyns ist gar nicht die Rede. Dafs er den Hebräern unbekannt war, kann man willig zugeben. — Man übersehe aber nicht, dafs Vatke von seiner Grundansicht aus gezwungen ist, der richtigen Ableitung des יהוה zu widersprechen. Dann wird man aufhören, sich über die Beschaffenheit seiner Gründe zu verwundern. Ist der Name Jehovah, wie er p. 677. zugestehen mufs, unter den Hebräern uralt, und bezeichnet er das Wesen Gottes so tief und so reich, als es je von den Hebräern erkannt wurde, so ist die ganze Ansicht von der allmähligen und stufenweisen Entwickelung der Religion unter den Hebräern mit einem Schlage zu Boden geworfen. Das Vollkommene findet sich dann gleich an der Spitze der Entwickelung, und diese kann nicht ferner den Zweck haben, es zu produciren, sondern nur es anzueignen, es zum Volksbewufstseyn zu machen.

Wenden wir uns nun, ehe wir weiter in den Begriff des Jehovah eingehen, zu der Untersuchung über die Ableitung des אלהים, weil die genauere Erörterung über den einen dieser Namen nicht ohne dafs man auf den anderen Beziehung nimmt, gegeben werden kann.

Nachdem schon Ewald, Compos. p. 14. geäufsert hatte, das אֱלוֹהַּ sey vielleicht desselben Ursprunges mit אֵל, behauptet Gesenius gradezu, das אֵל sey ein *primitivum*, und daraus sey אֱלוֹהַּ hervorgegangen (*thes.* 1. *p.* 49.). Wäre nun diese Ansicht richtig, so wäre jede Hoffnung verschwunden, aus der Ableitung des אלהים etwas für seine Bedeutung zu gewinnen. Das Wort wäre dann ein willkührliches Zeichen für einen Begriff, der auf anderm Wege gefunden werden müfste. Allein diese Ansicht ist aus folgenden Gründen verwerflich. 1. Die Behauptung, dafs das אל ein *primitivum* sey, entbehrt alles Grundes und aller Veranlassung, da das Thema אול in der Bedeutung stark seyn in der Sprache weit verzweigt ist. 2. Dafs das אלוה sich aus dem אל herausgebildet habe, wird ganz willkührlich behauptet. Einige seltene und späte Sprachbildungen, von Simonis, *onomast. p.* 508., entlehnt, in denen das *H quiescens* in ein *H mobile* übergeht, können nichts beweisen. Ein ganz analoges Beispiel — erst עו in לה, und dann לה in להּ — ist in der ganzen Sprache nicht vorhanden. 3. Ein Gottesname als *primitivum* ist überhaupt undenkbar und findet sich in keiner Sprache; die Etymologie kann zweifelhaft, der Stamm verloren gegangen seyn, aber eine Ableitung, eine ursprüngliche Bedeutung ist immer vorhanden. Speciell in Bezug auf die Semitischen Sprachen bemerkte schon Jahn, Vorrede zur Deutschen Aram. Gramm. vom Jahre 1793, in der Lateinischen von Oberleitner als *appendix*, *p. X.*, *nomina primitiva* finden sich nur bei denjenigen Gegenständen, welche die Sinne, und vorzüglich das Gehör und das Gesicht stärker und öfter gerührt, und folglich Aufmerksamkeit erregt haben, und dafs diese Bemerkung im wesentlichen richtig ist, dafs die

Bildung der *primitiva* nur bei denjenigen Gegenständen statt findet, welche in das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung fallen, bewährt das Verzeichnifs der *primitiva*, welches *p. XIII* ff. nach Aurivillius gegeben wird. Auch Ewald bemerkt gr. Gramm. p. 225.: „Sind solche Wörter nicht aus Interjectionen oder Schallnachahmung entstanden, so ist der Stamm gewöhnlich wegen der später angenommenen speciellen Bedeutung verloren gegangen".

Haben wir nun auf diese Weise die Berechtigung gewonnen, für das אלהים eine Etymologie aufzusuchen, so finden wir, da die Wurzel אלהּ im Hebräischen verloren gegangen ist, wenn irgend, im Arabischen die gewünschte Aufklärung. Das أَلَهَ bedeutet dort *coluit*, *adoravit*, das أَلِهَ *stupuit*, *pavore correptus fuit*, und wie die erstere Bedeutung sich erst aus der letzteren entwickelt hat, weist schon Schultens zu Hiob p. 3. 4. treffend nach: *observo hanc ipsam vim adorandi, cultu religioso venerandi, videri secundariam ab altera ejusdam radicis pavendi stupendive. Nam* אלה *etiam per* تَحَيَّرَ *attonitus stupuit et* فَزِعَ *pavore correptus fuit a Gieuhario et Firubazadio declaratur, unde* אלוה *numen tremendum designare apparet.* Zwar hat nach dem Vorgange von Coccejus und Gousset, Gesenius in dem *thes. s. v.* behauptet, dafs das *Verbum* erst später gebildet sey, als das *Nomen*, und von diesem seine Bedeutung entlehnt habe; allein diese Behauptung verliert ihr Scheinbares, sobald bedacht wird, dafs das אלוה, wie oben erwiesen worden, nothwendig von einem *Verbo* abstammen mufs; die Arabischen Lexicographen, namentlich Dscheuhari, leiten ohne Bedenken das *Nomen* vom *Verbum* ab; wäre das *Verbum* ein abgeleitetes, so müfste man statt der ersten, eher eine der abgeleiteten Conjugationen, namentlich die zweite und die fünfte erwarten; ferner, die Bedeutung des *Nomen*, welche wir erhalten, wenn wir es von dem *Verbo* in dieser Bedeutung ableiten, hat eine

nicht geringe Anzahl von Analogien für sich, und ist durchaus natürlich und passend. „Die Furcht — bemerkt Nitzsch, System p. 9. — steht an der Spitze der passiven religiösen Erregungen, die Ehrfurcht an der Spitze der activen". Beispiele von Benennungen der Gottheit, die von der Furcht hergenommen sind, gibt J. D. Michaelis, krit. Collegium p. 299. und Beurtheilung der Mittel S. 49. Endlich, diese Ableitung erscheint als besonders passend, wenn wir den historisch vorliegenden Gebrauch des Namens אלהים ins Auge fassen. Dieser Name zeigt sich durchgängig als der weiteste und allgemeinste, und grade dies läſst sich nach dieser Ableitung erwarten. Das Gefühl der Furcht ist die niedrigste Empfindung, welche in Bezug auf Gott stattfindet, und blos nach dieser Empfindung wird in dieser Benennung Gott bezeichnet. Er ist das groſse unbekannte *X*, welches Furcht einflöſst. Über sein inneres Wesen wird nichts ausgesagt; der Name ist ein blos relativer, und auch als solcher nur oberflächlich; denn die tiefsten Beziehungen Gottes auf den Menschen, diejenigen, welche von seiner Heiligkeit und Liebe ausgehen, sind nicht in den Namen aufgenommen. Auf einen solchen vagen Charakter des Namens führt auch die ihm angehängte Pluralendung, zu deren Erörterung wir jetzt übergehen.

Wir wollen hier zuerst die verschiednen Erklärungen dieser Pluralendung aufzählen. 1. Die Rabbinen erklären den Plural fast durchgängig als *plur. majestaticus.* Auf geschickte und tiefere Weise thut dies R. Bechai zu Genesis 1, 1.: אלהים פירושו בעל הכחות כלם, *Elohim i. e. dominus potentiarum omnium. — — Et sic dii sancti ipse, Jos.* 24, 19.; *nam ipse complectitur sanctitates omnes. Sic etiam consuetudo linguae est, loqui de dominio humilium (hominum): in manum* אדנים קשה; *idque propter amplitudinem excellentiae domini istius, et multas species dominii, quod habet ipse. Si hoc dicitur de carne et sanguine, quanto magis de deo, cujus multiplicis dominii non est numerus,*

et a quo solo quicunque dominantur dominium suum possident, *qui unus est*, *sed potentiae ejus plurimae*. Weit roher und oberflächlicher dagegen verfahren Abenesra und Kimchi (vgl. die Stellen bei Buxtorf, *thes. gramm. p.* 434.), welche den Plural aus der *consuetudo honoris* erklären, und den Gebrauch der neueren Sprachen vergleichen. In dieser Fassung ist die Erklärung in neueren Zeiten von Gesenius wiederholt worden, in der feineren dagegen von Ewald, der sich in seiner jüngsten Schrift, der kl. Gramm., 2te Ausg., mit stillschweigender Zurücknahme früherer Behauptungen, also erklärt (S. 226.): „Das Wort אלהים scheint weniger wegen der Ähnlichkeit mit dem Begriffe Herr, als deswegen aus jener (uralten, vormosaischen) Zeit in Prosa immer im Plural geblieben zu seyn, weil sich das Alterthum die Gottheit in unendlicher Menge und Theilbarkeit, und doch wieder zusammenhängend dachte". 2. Nach dem Vorgange des Petrus Lombardus*) fand man in dem Plur. אלהים eine Andeutung des Geheimnisses der Dreieinigkeit (vgl. p. 184.), eine Ansicht, gegen die sich Calvin, Mercerus, Cajetan, Bellarmin, Drusius (vgl. die Zusammenstellungen der Äufserungen der genannten Männer in d. Abhandl. *de Nomine Elohim*, in den *crit. sacr. t. VI. p.* 2166 ff.), Buxtorf (*dissert. p.* 270.), Geo. Calixt, *de praecip. Christ. relig. controv. p.* 11., der sich schon auf die späte Entstehung dieser Auffassung beruft,

*) Wagenseil, in den *telis*, Anm. zu Lipm. p. 129. 30., hat aus einer Stelle des Buches Rabbot beweisen wollen, dafs die Beziehung des Elohim auf die Dreieinigkeit von Seiten der Christen schon weit älter sey; aber die genauere Betrachtung der Stelle zeigt, dafs die Gegner, die hier bekämpft werden, nicht Christen waren, sondern entweder Polytheisten oder Religionsspötter, welche die Juden mit ihrem Monotheismus durch den Plural אלהים in die Enge zu treiben suchten. Gegen sie wird geltend gemacht, die Verbindung mit dem *Sing.* des *Verbi*, ברא אלהים, zeige, dafs das אלהים nicht eine Mehrheit von Personen bezeichnen könne.

von der Origen. und Hieron. noch nichts gewufst, u. A. erhoben, ohne jedoch die vom Zeitgeiste begünstigte verdrängen zu können. Gegen sie spricht, dafs sie den Gebrauch des Namens אלהים von der Gottheit in der allgemeinsten Beziehung nicht zu erklären vermag, und zu ignoriren genöthigt ist. Schon eine einzige Stelle, wie die 1 Sam. 28, 13., wo selbst der Begriff der Gottheit für das אלהים noch zu enge ist, wo es nur den ganz vagen Begriff des Nichtirdischen, Nichtmenschlichen hat, reicht zu ihrer Beseitigung hin. Dazu kommt, dafs das אלהים auch von einzelnen Götzen gebraucht wird *). 3. Andere, wie Clericus, Herder, De Wette (Beitr. 1. p. 197.), Ewald in seinen früheren Schriften (Composition p. 32. 33. und gr. Gramm. p. 641.), Hartmann p. 122 ff., behaupten die Entstehung des Namens aus dem Polytheismus. Aus diesem habe sich die Religion der Israeliten langsam und nach und nach herausgebildet, und der Name Elohim sey ein Denkmal dieser Herkunft. Dagegen: dafs eine solche allmählige Herausbildung der alttestamentlichen Religion aus dem Polytheismus aller Geschichte widerspricht, dafs die Consequenz dieser Ansicht, der Name Elohim sey der frühere und der Name Jehovah der spätere (vgl. z. B. Hartmann p. 141.), sich nicht nur als unbegründet, sondern auch als durchaus falsch erweist,

*) Doch ist nicht zu verkennen, dafs dieser irrigen Ansicht eine Wahrheit zu Grunde liegt. Die Pluralform, indem sie auf den unendlichen Reichthum, auf die unerschöpfliche Fülle der Gottheit hinweist, dient zur Bekämpfung des gefährlichsten Feindes der Lehre von der Dreieinigkeit, des abstracten Monotheismus, von dem Schelling, über die Gottheiten von Samothrace S. 87, so treffend sagt: „Mahomedanisch darf der Monotheismus wohl heifsen, der nur einer Persönlichkeit oder einer ganz einfachen Kraft den Namen Gott zugesteht. Dafs er nicht neutestamentlich, bedarf keines Beweises; dafs auch nicht alttestamentlich, darüber s. Weltalter, Th. 1." Indem das Elohim sich dieser Ansicht entgegenstellt, die in manchem Betracht unter dem Polytheismus steht, enthält es allerdings den Keim der Lehre von der Dreieinigkeit in sich.

da vielmehr sicheren Gründen zufolge, beide Namen von jeher nebeneinander bestanden; daſs wenigstens die Israeliten gar keine Ahndung von einem solchen Ursprung des Namens Elohim gehabt haben können, da sie ja sonst in den Zeiten wenigstens, in denen allgemein zugestanden der Monotheismus unter ihnen feste Wurzel gefaſst hatte, sich dieses Namens sorgfältig enthalten haben würden, sie, denen man wohl von einem gewissen Standpunkte aus mit Recht Intoleranz, nimmermehr aber Indifferentismus vorwerfen kann; daſs die Verfasser der heiligen Schriften, wenn sie ohne alles Bedenken stets fortfuhren, diesen Namen zu gebrauchen, von einer anderen sprachlichen Ableitung desselben ausgehen muſsten, welche, wenn sie damals sprachgemäſs war, auch so lange als die ursprüngliche anerkannt werden muſs, bis sich eine andere mit zwingender Nothwendigkeit als solche nachweisen läſst; daſs von dieser Ansicht aus sich die übrigen Pluralbezeichnungen Gottes, wie z. B. das אֱלוֹהַּ עֹשָׂי, Hiob 35, 10., das בּוֹרְאֶיךָ, dein Schöpfer, Cohel 12, 1., das בֹעֲלַיִךְ עֹשַׂיִךְ, dein Gemahl ist dein Schöpfer, eigentlich *mariti tui sunt factores tui*, Jes. 54, 5., nicht erklären lassen. Nach Ewald (gr. Gramm. p. 641.) sollen diese Namen später dichterisch nach אלהים gebildet worden seyn. Allein einen Schein von Wahrscheinlichkeit würde diese Ansicht nur dann haben, wenn die Stellen alle derselben Art wären, wie die Ps. 58, 12.: nur ist Elohim שֹׁפְטִים auf Erden; denn dann lieſse sich annehmen, daſs das unmittelbar dabei stehende Elohim einen Einfluſs auf die Form ausgeübt hätte. Da aber an den übrigen Stellen das אלהים gar nicht vorkommt, so müssen diese Bezeichnungen Gottes, ebenso wie das אֲדֹנָי, eigentlich meine Herren, als selbstständig neben dem Elohim betrachtet, und jede Erklärung des letzteren als falsch angesehen werden, die nicht zugleich auf sie angewandt werden und von ihnen Rechenschaft geben kann. Endlich, gegen die beiden letzten Ansichten gemeinschaftlich

sprechen

sprechen alle die Analogien in der Sprache, wodurch die erste als die richtige erwiesen wird.

Es gibt im Hebräischen einen weit verzweigten Gebrauch des Plurals, wonach derselbe die Intension des Begriffes anzeigt, welcher durch den Singular ausgedrückt wird. Dahin gehört 1. der Gebrauch des Plurals zur Bildung der Abstracta, in Bezug auf den Ewald in der kl. Gramm. p. 225 bemerkt: „Der Plural dient das zerstreute Einzelne in einen höheren Begriff zusammenzufassen, so daſs er ganz nahe an den Begriff des Abstractums streift", und gr. Gramm. p. 326.: „Die Art, das Abstractum so durch den Plural auszudrücken, scheint selbst noch älter und sinnlicher zu seyn, als die in der Sprache häufigere, für das *abstr.* das *fem. sing.* zu setzen". Das Abstractum, die Quintessenz bildend aus den einzelnen Individuen, wird als der Vielheit derselben gleichstehend und sie in sich fassend gedacht. 2. Der Gebrauch des Plurals auch für das Einzelwesen, das Einzelding, wenn in diesem der Begriff ebenso vollständig zur Erscheinung kommt, wie es in der Mehrheit der Erscheinungen geschieht, so daſs der Sache nach diese Mehrheit vorhanden ist. Dieser Gebrauch gränzt enge an den vorhergehenden. Ein solches Einzelwesen ist das verkörperte *abstractum*; in ihm geht der Gegensatz des *abstracti* und des *concreti* unter. Hieher gehören zuerst die *nomina*, welche den Begriff der Herrschaft, des Besitzes haben; namentlich das אֲדֹנִים und das בְּעָלִים. Wohl zu beachten ist, daſs diese in der Regel von Einzelnen nur im Plural mit *suffixis* vorkommen (vgl. als Ausnahme das אֲדֹנִים קָשֶׁה, ein harter Herr, bei Jes. 19, 4.), Gesen. Lehrg. p. 663., Ewald, kl. Gramm. p. 226. Für den Beherrschten, den Besessenen, concentrirt sich der Begriff der Herrschaft, des Besitzes, in dem einen Herrscher und Besitzer. Dieser ist ihm gleich einer ganzen Anzahl. Analog ist unser Herrschaft, Verwandschaft, Bekanntschaft. Aber der Gebrauch geht weit über diese einzelne

Klasse von *Nominn.* heraus, bei der man gewöhnlich stehen bleibt. Eins der merkwürdigsten Beispiele ist das חָכְמוֹת in den Proverbien als Bezeichnung der Weisheit *κατ' ἐξοχήν*, der *sapientia hypostatica*, in der alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnifs verborgen liegen. Ewald zwar in der kl. Gramm. §. 344. will dies חָכְמוֹת als Singular auffassen; dagegen spricht aber 1. dafs sich von einer solchen Form des Singular gar keine sicheren Spuren finden, 2. die Verbindung mit dem Plur. Ps. 49, 4.: mein Mund wird reden חָכְמוֹת, und meines Herzens Sinnen ist תְּבוּנוֹת, wenn auch Prov. 24, 7. zweifelhaft seyn sollte. 3. Dafs das חָכְמוֹת in den Proverbien nie von der Weisheit als Eigenschaft, immer nur von der *sapientia hypostatica* vorkommt. — Das חַכְמוֹת in C, 14, 1. gehört gar nicht dahin. Es ist wie Richt. 5, 29. der *stat. constr.* des *Plur.* im *Femin.*, eig. die Weisen der Weiber baut ihr Haus, so dafs die Weisen unter den Weibern in eine Einheit zusammengefafst werden. — Die richtige Erklärung des *Plur.* חכמות findet sich übrigens schon bei Michaelis: *Pluralitativus nominis habet emphasin*, *significans ingens aliquid ac* πολυποίκιλον *Ephes.* 3, 10., *sicut mortes Jes.* 53, 9. *et salutes Ps.* 42, 12. *Intelligitur autem is*, *in quo sunt omnes sapientiae et cognitionis thesauri*, *Col.* 2, 3., *increata nimirum*, *incomprehensa et hypostatica sapientia.* — Dann das בְּהֵמוֹת als Bezeichnung des Nilpferdes. Ob das Wort ursprünglich eine Ägyptische Etymologie hatte, ist ebenso zweifelhaft — es ist endlich einmal Zeit, die Gutmüthigkeit fahren zu lassen, mit der man von Jablonsky u. A. dergleichen Ägyptische Etymologien hingenommen — als für unsern Zweck gleichgültig. Denn sicher ist es, dafs das Wort in seiner gegenwärtigen Gestalt als Plur. von בְּהֵמָה betrachtet werden mufs, und dafs „der Erstling der Wege Gottes" deshalb mit diesem Namen bezeichnet wurde, weil in ihm gleichsam die Idee der Thierheit zur Erscheinung kam, in ihm sich die ganze Thierwelt concentrirte. Ferner das Urim und Thummim, אוּרִים

וְתֻמִּים, bei dem schon die LXX. (δήλωσις καὶ ἀλήθεια), Hieronymus *(doctrina et veritas)* und Luther (Licht und Recht) erkannten, daſs der Plural kein Plural gewöhnlichen Schlages sey. Das höchste *medium*, wodurch Israel Licht und untrügliche Wahrheit zu Theil wurde, wird als die Ansammlung alles Lichtes und aller Unsträflichkeit und Untrüglichkeit, als Licht und Untrüglichkeit in der höchsten Potenz bezeichnet. 3. Lag es schon in der niederen Sphäre im Geiste der Sprache, durch den Plural aus der ganzen Reihe alles übrigen dasjenige herauszuheben, wodurch die ganze Gattung repräsentirt wurde, so läſst sich schon von vornherein eine ausgedehnte Anwendung dieser Bezeichnungsweise bei den Benennungen Gottes erwarten, bei dessen Wesen und dessen Eigenschaften überall die Einheit eine solche ist, welche alle Vielheit umfaſst und in sich schlieſst. Und so finden wir es denn auch bei näherer Untersuchung. Als אֲדֹנִים, Herr in der höchsten Bedeutung, Herr aller Herren, und somit gleichsam selbst alle Herren, wird Gott bezeichnet Mal. 1, 6. Der Name אֲדֹנָי, eigentlich meine Herren, nur zum Unterschiede von אֲדֹנַי, sofern dies auch von mehreren menschlichen Herren gebraucht wird — von einem menschlichen Herrn kommt es nie vor — zur Vermeidung der Gleichstellung eines menschlichen Herrn mit Gott — mit *Kamez* punktirt, ist eine der stehenden Benennungen Gottes. Zu den anderen schon S. 256. angeführten Beispielen fügen wir noch das: Jehovah ist שֹׁמְרֶךָ, eigentlich deine Hüter, dein Hüter im höchsten Sinne, derjenige, der alle Hüter in sich schlieſst, den Begriff der Behütung vollkommen realisirt, in Ps. 121, 5.; dann die Stelle Prov. 9, 10.: der Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn, und die Erkenntniſs des Allerheiligsten (דַעַת קְדֹשִׁים) ist Einsicht, wo Michaelis — gegen den Parallelismus und gegen die Parallelst. Hos. 12, 1., an der das קְדוֹשִׁים im Parall. steht mit אֵל und Jos. 24, 19. — das דעת קדושים erklärt durch *cognitio, quae sanctos facit et sanctis propria*

est; das עֶלְיוֹנִים in der Bedeutung der Allerhöchste im Chaldäischen, und endlich das אֵלִים in Ps. 29, 1., wo jede Bemühung dem *Plural. majestat.* zu entgehen, vergeblich ist. Ewald, Psalmen S. 101. behauptet, der Plural sey in dem *Compos.* בְּנֵי אֵלִים, Gottessöhne, doppelt ausgedrückt, „einmal im ersten Gliede, wo es am leichtesten ist, zumal nach der Bedeutung von בֵּן, zweitens noch einmal im zweiten". Allein für eine so unlogische Doppelbezeichnung des Plur. läſst sich keine einzige Analogie beibringen; und schon der Plural בן אלים ist undenkbar, da die beiden Wörter gar nicht zu einem *nomen compositum* zusammengewachsen sind, was nur durch die gröſste Häufigkeit des Gebrauches geschehen kann; dagegen spricht auch das בני אלהים, dem das בני אלים offenbar nur als die poetische Form nachgebildet ist, so daſs der Plural in beiden Fällen nothwendig auf gleiche Weise erklärt werden muſs. Als todte Nachahmung des אלהים kann übrigens das אלים nicht betrachtet werden, und eben deshalb muſste die Wurzel, welche den Plural in Elohim hervorgetrieben, noch frisch seyn.

Fassen wir nun alle diese Analogien ins Auge, so kann diese Auffassung des Plur. in אלהים gar keinem Zweifel unterworfen seyn. Er dient demselben Zwecke, dem anderwärts die Häufung mehrerer Gottesnamen, z. B. Jos. 24, 22. das אֵל אֱלֹהִים יְהוָֹה, das dreimal heilig Jes. 6, 3., das אֲדֹנֵי אֲדֹנִים, Deut. 10, 17. Er macht aufmerksam auf den unendlichen Reichthum und die unendliche Fülle, die in dem einen göttlichen Wesen enthalten ist, so daſs, wenn man auch unzählige Götter erdenken und mit Vollkommenheiten ausstatten wollte, diese doch alle in dem Einen אלהים enthalten wären.

Der Plural אלהים ist hienach in gewisser Beziehung inhaltsschwerer als der Singular אלוה*), dessen seltenes Vor-

*) Merkwürdig sind in dieser Beziehung die beiden Stellen Jos. 22, 22. u. Ps. 50, 1., wo die drei Namen אל = אלוה, אלהים

kommen sich wohl daraus erklärt, dafs grade bei der ursprünglichen Bedeutung des אלוה, was nun einmal doch nicht in das Innere des Wesens der Gottheit einführte, der Plural als eine wesentliche Vervollkommnung und Erweiterung des Begriffes gelten mufste, vielleicht auch zugleich daraus, dafs der Singular erst aus dem Plural gebildet wurde, zu einer Zeit, wo für die Hervorhebung der Persönlichkeit Gottes schon andere Namen im Gebrauche waren. Nur bei Hiob findet sich das אלוה häufiger, weil der Verfasser nach seinem Plane das Jehovah nicht gebrauchen konnte, das beständige אל aber zu eintönig seyn würde.

Auf der andern Seite aber ist der Plural auch wieder erniedrigend. Bei einem Namen Gottes, der, wie Jehovah, das innerste Wesen Gottes, den Kern seiner Persönlichkeit hervorhebt, könnte er gar nicht stehen. Er findet nur da seine Stelle, wo allein auf die Fülle der Kräfte gesehen, und über ihr alles Andere, die Einheit, die Persönlichkeit, die Heiligkeit vergessen wird*). Eine Art von Analogie bildet es, wenn der Person

und יהוה im Verhältnifs der Steigerung zu einander stehen, so dafs אל die niedrigste Bezeichnung ist, יהוה die höchste, אלהים die mittlere, von אל durch אלהים zu יהוה aufgestiegen wird. Mehrere, zuletzt Ewald, Psalmen S, 238., fassen hier das אל אלהים als *stat. constr.*: der Gott der Götter. Gegen diese Erklärung sprechen aber die Accente, und aufserdem, worauf schon Coccejus aufmerksam macht, dafs dann vielmehr אל אלים od. אלהי האלהים stehen würde, wie anderwärts wirklich steht. Die Vergleichung erfordert Gleichheit der Benennung der Verglichenen.

*) Am tiefsten sinkt der Begriff des אלהים herab in 1 Samuel. 28, 13., wo das Weib von Endor zu Saul spricht: „Elohim sehe ich hervorsteigend, עלים, aus der Erde". Hier bleibt nur die vage Vorstellung einer aufserirdischen, übermenschlichen Macht, welche das Weib in der einen Erscheinung in die Sinnenwelt hereintretend erblickt. Wie wenig diejenigen, welche das Grundwesen des Elohim nicht richtig erkannt haben, sich in diese Stelle zu finden wissen, zeigen z. B. die Bemerkungen von Kimchi, Grotius, Seb. Schmid zu dieser Stelle.

des irdischen Königes der Staat, die Regierung, die Behörde, substituirt wird. Auch da ist, was auf der einen Seite Steigerung der Auctorität, von anderer Seite betrachtet, Herabsetzung derselben. Eine Analogie auf demselben Gebiete ist unser Gottheit. So umfassend diese Bezeichnung ist, so wird doch Niemand sie leicht in einem wahrhaft andächtigen Gebete, in dem Gefühle der nächsten Nähe Gottes gebrauchen.

Suchen wir nun das Verhältniſs des יהוה und des אלהים näher zu bestimmen. Es kommt hier vor allem darauf an, zu untersuchen, ob die beiden Namen etwa von Anfang an nebeneinander bestanden, oder ob ursprünglich das אלהים die alleinige Bezeichnung Gottes war, das יהוה erst später aufkam.

Für die erstere Ansicht entscheidet 1. schon die Sprache. Wir haben S. 234. nachgewiesen, daſs das יהוה aus sprachlichem Grunde nicht erst in dem Mosaischen Zeitalter entstanden seyn kann. Dazu kommt 2. der durchgängige Gebrauch dieses Namens neben dem אלהים in der Genesis, von den ersten Anfängen des Menschengeschlechts an, und in den ersten Capiteln des Exodus. Daſs dieser Gebrauch nicht etwa mit Clericus u. A. aus einer Prolepsis erklärt werden kann, erhellt daraus, daſs er sich nicht blos da findet, wo der Verfasser redet, sondern auch da, wo die Personen, mit denen sich die Geschichte beschäftigt, redend eingeführt werden. Nur wenn diese Erscheinung sich blos vereinzelt vorfände, könnte der Annahme einer Prolepsis noch Raum gegeben werden. Jede dieser Stellen enthält eine zwar indirecte, aber deutliche Erklärung des Verfassers über die Ursprünglichkeit des יהוה. Und dies oft wiederholte historische Zeugniſs muſs so lange als gültig betrachtet werden, bis aus andern sichern Gründen der Verfasser des Irrthums überwiesen worden ist. Die Annahme einer Prolepsis ist ein bloſser Versuch, den Standpunkt zu ver-

rücken, bei diesem Zeugnifs und bei dem Zugeständnifs, dafs die Vertheidiger der Ursprünglichkeit des Jehovah im Besitze und Rechte sind, vorbeizuschleichen. 3. Obgleich in der Genesis die Zusammensetzung der *Nomina propria* mit אל durchaus die vorherrschende ist, was sich daraus erklärt, dafs die Erkenntnifs des יהוה noch eine schwankende und schwebende war, dafs man es noch nicht recht wagte, ihn, den Heiligen und Hehren, in die irdischen Dinge einzuflechten, und sich, wo es ein Stätiges und Beständiges galt, lieber mit den niederen und allgemeineren Gottesnamen, dem Ausdrucke des damals noch vorherrschenden allgemeinen Gottesbewufstseyns, begnügte, so findet sich doch wenigstens ein *Nomen proprium*, das unbestreitbar mit יהוה zusammengesetzt ist, Moriah, grade dasjenige, wo das יהוה am wenigsten fehlen durfte, mag man nun auf die erste grofse Begebenheit sehen, wodurch der Ort schon im Zeitalter der Patriarchen geheiligt wurde, oder mag man die spätere geschichtliche Entwickelung ins Auge fassen. Dafs der Name erst aus Veranlassung der Gen. 22. erzählten Begebenheit entstand, wird V. 14. ausdrücklich gesagt, so dafs der Gebrauch desselben in V. 2. als proleptisch betrachtet werden mufs. Der Name ist zusammengesetzt aus dem *Part.* in *Hoph.* des *Verbi* ראה, und aus der Abkürzung des יהוה, eigentlich das sehen Gemachte, das Gezeigte Jehovahs, für die Erscheinung desselben. Für diese Ableitung spricht 1. die alleinige sprachliche Zulässigkeit derselben, verbunden mit der erweislichen Falschheit der anderen. Das *Hophal* des *Verbi* ראה findet sich grade im Pentateuch mehrfach (4 Mal) und aufserdem nie, und zwar in der Bedeutung sehen gemacht, gezeigt werden. So Exod. 25, 40.: siehe und thue nach ihrer Gestalt, אֲשֶׁר־אַתָּה מָרְאֶה בָּהָר. 26, 30: und du sollst aufrichten die Wohnung, nach ihrer Weise, die dir gezeigt worden, אֲשֶׁר הָרְאֵיתָ, auf dem Berge. Deut. 4, 35.: dir ist gezeigt worden zu erkennen, אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת, dafs Jehovah allein Gott ist. Levit. 13, 49. Dafs die Participien der passiven

Conjugationen häufig die Stelle der *Substantiva* vertreten, ist bekannt. Analog sind z. B. מֻטָּה, das Ausgedehnte, die Ausdehnung, Jes. 8, 8., מוּעָף, Verdunkelung und מוּצָק, Bedrängung, ebendas. V. 23., מֻרְדָּף, Verfolgung, 14, 6., vgl. Ewald gr. Gramm. p. 257. Winer, Gramm. p. 189. Die Einwendung von Michaelis, *Suppl. p.* 1551., in Abrahams Zeit sey, wenn auch der Name יהוה, doch wohl noch nicht seine Abkürzung in יה bekannt gewesen, ist ganz aus der Luft gegriffen, da sich für die spätere Entstehung dieser Abkürzung gar nichts anführen läſst, da sie im Pentateuche sogar schon in separater Schreibung vorkommt, Exod. 15, 2., und da sie, die Aussprache יַהְוֶה als die richtige angenommen, sich ganz leicht macht, und bei einem *Nomen propr.*, wo das Streben nach Kürze in der Natur der Sache liegt, wie von selbst entstehen muſste. Die geringe Abweichung von der gewöhnlichen Form des *Part. Hoph.* hat schon Fuller, *Misc. l. II. c.* 14. hinreichend gerechtfertigt. — Was die anderweitigen Ableitungen betrifft, so spricht gegen Simonis, welcher p. 414. mit Berufung auf die LXX. (*εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλήν*) und Aq. (*καταφανῆ*) das Wort als das *Fem.* nimmt von מֹרֶה, *elatus*, auſser dem schon von Fuller gegen diese alten Übersetzer angeführten Grunde: *vox Hebraea perperam ab utraque versione pro nomine adjectivo habetur, cum revera substantivum exsistat ut vel ipsa constructio dilucide satis indicat* (in der Genesis ארץ המוריה, in der Chron. הר המוריה), noch daſs von einem *Verbum* מָרָה oder מוּר in der Bedeutung hoch seyn, sich nirgends eine Spur findet. Gegen Symm. (*εἰς τὴν γῆν τῆς ὀπτασίας*) und die Vulg. *(in terram visionis)* spricht das Nichtvorkommen des מוריה in der Bedeutung *visio* und die Regelwidrigkeit der Bildung. 2. Auf diese Ableitung und Bedeutung des Namens wird angespielt 2 Chron. 3, 1.: „Und Salomoh fing an zu bauen das Haus Jehovahs zu Jerusalem, auf dem Berge Moriah, woselbst er dem David, seinem Vater,

erschienen war, אֲשֶׁר נִרְאָה לְדָוִיד אָבִיהוּ, vgl. 1 Chron. 21, 16.: „und David hub seine Augen auf und sah den Engel Jehovahs schwebend zwischen Himmel und Erde". 1 Sam. 24, 17. Der Name Moriah war unter David wieder aufgegrünt; die Erscheinung des Herrn, deren Denkmal er war, hatte sich unter ihm wiederholt. Deshalb wählte Salomoh grade diesen Ort für das Heiligthum des Herrn. Nach der gangbaren Erklärung freilich (J. H. Michaelis: *qui ostensus fuerat Davidi patri ipsius:* ebenso De Wette, Winer u. A., während J. D. Michaelis in den *Supplem. p.* 1552. die richtige hat) würde diese Stelle gar nicht hieher gehören, und ist nach ihr sogar von Schumann u. A. zur Bekämpfung der richtigen Ansicht gebraucht worden. Allein die Sprachwidrigkeit dieser Erklärung liegt am Tage. Das רָאָה kann ja in *Niph.* nicht heifsen gezeigt werden, sondern nur gesehen werden, erscheinen; die Bedeutung des Zeigens und Gezeigtwerdens gehört nur dem *Hiphil* und dem *Hophal* an. 3. Diese Ableitung liegt der Stelle Gen. 22, 14. selbst zu Grunde: „Und Abraham nannte den Namen dieses Ortes: Jehovah Jireh, der Herr wird sehen; deshalb heifst es noch jetzt, auf dem Berge Jehovahs wird er erscheinen". Der Name des Ortes in seiner eigenthümlichen Form ist schon V. 2. dagewesen, und wird als allgemein bekannt vorausgesetzt. Deshalb wird ihm in dem יהוה יראה eine erklärende Umschreibung substituirt, in welchem Falle die Genesis durchgängig nicht eine eigentliche etymologische Ableitung, sondern nur eine Anspielung auf die Etymologie zu geben pflegt. Dafs das Sehen Gottes hier, wo es mit Beziehung auf V. 8. erwähnt wird, nur insofern in Betracht kommt, als es mit seinem Gesehenwerden, seinem Erscheinen unzertrennlich verbunden ist, zeigt gleich das folgende: deshalb u. s. w. Die Hoffnung des Erscheinenwerdens beruht auf der Gewifsheit des Erschienenseyns. Auf Moriah, dem Orte der Erscheinung Gottes, ist er erschienen, und dort, hofft der Glaube, wird er sich in Zukunft noch ferner manifestiren. So nämlich,

als weissagende Vorahndung, mufs das: deshalb heifst es noch jetzt: auf dem Berge Jehovahs wird er erscheinen, schon wegen Exod. 15, 17. aufgefafst werden, wo diese Vorahndung, die Hoffnung einer dereinstigen noch herrlicheren Offenbarung Gottes auf dem Schauplatze der früheren, noch deutlicher ausgesprochen wird: „bringen wirst du sie und pflanzen auf dem Berge deines Erbes, der Stätte, die zu deiner Wohnung du gemacht, o Jehovah, dem Heiligthum, o Herr, das deine Hände bereitet". Keine Aufmerksamkeit verdient hier Abenesras und Rosenmüllers Erklärung des הר durch *terra Canaanaea montosa.* Dafs der Berg Moriah, als die Stätte, welche der Herr dereinst zur Wohnung seines Namens erwählen werde, gemeint sey, zeigen deutlich genug die beiden folgenden Glieder. — Nun könnte man allerdings auch gegen diesen Grund einwenden, der Verfasser habe einen Namen späteren Ursprunges in das Zeitalter der Patriarchen versetzt; allein dieser Einwand würde doch nur dann Bedeutung haben, wenn andere entscheidende Gründe nöthigten, die Entstehung des Namens Jehovah einem späteren Zeitalter zuzuweisen. Soviel folgt aus dem Vorkommen des Namens Moriah mit Sicherheit, dafs der Verfasser an einen späteren Ursprung des Namens Jehovah nicht dachte, und haben wir ihn für uns, so dürfen wir schon jeden leichten Angriff nicht mehr fürchten.

Der einzige Grund, den die Gegner der Ursprünglichkeit des Jehovah beizubringen wissen*), beruht auf der Stelle

*) Denn was v. Bohlen l. c. p. 104. Einl. für seine Ansicht von dem „Aufkommen des Jehovismus" erst im Zeitalter Davids und Salomohs angeführt hat, verdient kaum den Namen von Gründen. Er beruft sich darauf, erst mit und nach David kommen Eigennamen mit יהו auf. Jeder denkt dabei gleich an Josua, und den hat natürlich auch v. Bohlen nicht vergessen, beruft sich aber darauf, er habe ursprünglich Hosea geheifsen. Dies ist nun zwar richtig, aber stammte nicht auch der Name Josua schon aus der Mosaischen Zeit, wurde er ihm nicht, wie der Pentateuch berichtet, von Moses selbst beigelegt, wie kam er denn zu allgemeiner Geltung unter dem Volke? Es hiefse

Exod. 6, 2 ff., die wir ganz hieher setzen müssen, weil wir auch bei der gleich folgenden Untersuchung über das innere

doch die mythische Auffassung auf die höchste Spitze treiben, wenn man behaupten wollte, das Volk habe nicht einmal den rechten Namen seines verehrten Heerführers beibehalten, dieser sey in dem Davidischen oder Salomonischen Zeitalter umgetauft worden. Doch wenden wir uns von dem, was der Verfasser bedacht, zu dem, was ihm, der so oft behauptet, ohne untersucht zu haben, und das mit einer unbegreiflichen Zuversichtlichkeit, entgangen ist. Eine nicht geringe Anzahl von *Nomm. propr.* aus der Vordavidischen Zeit trägt das יהוה zu Anfang. So die Jochebed (*domini gloria*, vgl. Simonis p. 517.), die Mutter des Moses, deren Name gewifs nicht erst später erfunden wurde; Joasch, der Vater Gideons, Richt. 6, 11.; Jotham, der jüngste Sohn Gideons, Richt. 9, 5—7.; Jehonathan, Priester bei den Daniten in der Richterperiode, Richt. 18, 30.; ein anderer Jehonathan, 1 Chron. 2, 32. Und so noch mehrere. Aufserdem kommen als den erwähnten ganz gleichstehend noch die Namen in Betracht, welche zum Schlusse das abgekürzte Jehovah haben, wie Morijah, Abijah, der Sohn des Becher, der Enkel Benjamins, Bitjah (S. 217.) u. s. w. — Soviel ist allerdings richtig, dafs, worauf schon Löscher, *de causis l. Hebr. p.* 62. aufmerksam machte, die mit יהוה zusammengesetzten Namen von den Zeiten Samuels an häufiger werden. Allein dies kann für v. Bohlens Ansicht gar nichts mehr beweisen, und erklärt sich leicht aus den Thatsachen, welche die beglaubigte Geschichte an die Hand gibt. Es konnte, bei der unter Israel herrschenden Ansicht von der engen Zusammengehörigkeit von Namen und Sache, nicht anders seyn, als dafs die mächtige theokratische Erwekkung zur Zeit Samuels und Davids die Zusammensetzung der *Nomina propr.* mit dem theokratischen Namen Gottes stark beförderte; und was zuerst aus lebendigem Grunde hervorgegangen war, das wurde in der Folgezeit, die sich an jene äufserlich und innerlich glänzendste Periode anlehnte, zur stehenden Sitte. Wie sehr die Gesinnung auf die Namen einwirkt, auch noch unter uns, das zeigt deutlich das Verhältnifs der Namen in der Periode des Unglaubens, zu denen der vorhergehenden gläubigen Zeit. Da die *Nomin propr.* mit Jehovah vorher noch nicht Zeit genug gehabt hatten sich einzubürgern, und da in der Richterperiode nur wenig lebendige Wurzeln vorhanden waren, aus denen solche Namen hervorwachsen konnten, so dürfen wir von vornherein nicht erwarten, sie in ihr zahlreich zu finden. — V. Bohlen beruft sich ferner darauf, ältere Phrasen, wie die Schwurformel und sprichwörtliche Redensarten, haften noch an Elohim. Hier haben wir es nur mit der Schwurformel zu thun; denn was die sprichwört-

Verhältniſs von יהוה und אלהים zuerst von ihr auszugehen gedenken.

„Und Elohim redete zu Moses und sprach zu ihm: ich Jehovah. Und erschienen bin ich Abraham und Isaac und

lichen Redensarten betrifft, so beruft er sich nur auf C. 30, 2.: bin ich statt Elohims (vgl. Comm. p. 294.), wo das Elohim, wie wir zu d. St. sehen werden, um des Gegensatzes willen stehen muſste. In Bezug auf die Schwurformel aber, כֹּה יַעֲשֶׂה אֱלֹהִים u. s. w ist zu bemerken, daſs sie nicht etwa bei feierlichen Eidesleistungen gebraucht wurde, wo immer nur יהוה angerufen wird, sondern allein bei Betheuerungen im gewöhnlichen Leben. Hier bediente man sich aus heiliger Scheu vor einem Misbrauche des Namens Gottes absichtlich der allgemeinsten Bezeichnung, ein Verfahren, für das sich bei allen Völkern Analogien auffinden lassen. Die ältesten Griechen z. B. sagten bei Schwüren blos *ναὶ τάν, per illam*, mit Verschweigung des Namens der Göttin. (Hesychius: *ναὶ τάν, οὕτως οἱ ἀρχαῖοι, θεῶν ὀνόματα μὴ προστιθέντες*). Bei den Hebräern ist die häufige gänzliche Auslassung der Schwurformel und die Setzung des bloſsen sie voraussetzenden אם nur eine stärkere Wirkung desselben Grundes, welcher in der Schwurformel das אלהים hervorgerufen. — Wenn v. Bohlen ferner noch behauptet, die Vorstellung von Jehovah habe die Zeit fürstlichen Glanzes zu ihrer Voraussetzung, so müſste diese Behauptung doch jedenfalls nicht auf Jehovah speciell, sondern auf die ganze Israelitische Gottesidee gehen. Wie lieſse sich aber wohl läugnen, daſs die Israeliten von den ersten Anfängen ihres Geschlechtes an, ohne selbst Könige zu besitzen, ein irdisches Substrat der königlichen Macht Gottes vor Augen hatten, die Gott so wesentlich einwohnt, daſs es nur einer geringen Anregung bedarf, um die Anforderungen des Gottesbewuſstseyns in dieser Beziehung zu vollziehen. Mit Königen standen schon die Patriarchen in beständigem Verkehr; an einem königlichen Hofe, inmitten des fürstlichen Glanzes, wuchs Moses auf. — Wenn v. Bohlen endlich noch anführt, in den Korachitischen Psalmen sey Elohim fast noch der ausschlieſsliche Gottesname, so sieht man kaum ein, was er damit sagen will, da er doch diese Psalmen, die zum Theil in eine sehr späte Zeit gehören, nicht in das Vordavidische Zeitalter versetzen wird. Wollte man, mit gänzlicher Verkennung der inneren Differenz von Elohim und Jehovah, aus solchen Gründen argumentiren, so müſste man ja auch behaupten, der Name Jehovah sey zur Zeit der Abfassung des Koheleth noch nicht im allgemeinen Gebrauch gewesen.

Jakob als El Schaddai, בְּאֵל שַׁדָּי, und nach meinem Namen Jehovah bin ich ihnen nicht bekannt geworden, שְׁמִי יְהוָה לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם. Und geschlossen habe ich (וְגַם הֲקִמֹתִי) meinen Bund mit ihnen, zu geben ihnen das Land Canaan, das Land ihrer Pilgrimschaft, worin sie pilgerten. Und auch gehört habe ich (וְגַם שָׁמַעְתִּי) das Geschrei der Kinder Israel, welche die Ägypter knechten. Und da gedachte ich meines Bundes. Darum sprich zu den Kindern Israel: ich bin Jehovah, und ich führe euch hinweg unter den Lasten der Ägypter und errette euch von ihrer Knechtschaft und erlöse euch mit ausgerecktem Arm und grofsen Gerichten. Und ich nehme euch mir zum Volke und werde euch zum Gotte, und ihr erkennet, dafs ich Jehovah, euer Gott bin, der euch herausführt aus den Lasten Ägyptens. Und ich bringe euch zu dem Lande, welches ich geschworen habe zu geben Abraham, Isaac und Jakob, und ich gebe es euch zum Besitzthum, ich Jehovah".

Mehrere, von Josephus bis auf Hartmann (l. c. p. 154.) behaupten nun, diese Stelle besage deutlich, dafs der Name Jehovah den Vätern nicht bekannt gewesen. Andere dagegen, wie Calvin *(Neque tamen deus h. l. per nomen syllabas v. litteras intelligit, sed gloriae et majestatis suae notitiam, quae major et amplior resplenduit in ecclesiae redemtione, quam in ipso foederis exordio)* sprechen der Stelle alle Beweiskraft für diese Behauptung ab.

Wir müssen hier der Entscheidung der speciellen Frage eine allgemeine Untersuchung über den biblischen Begriff des Namens vorausschicken, weil wir nur durch diese die Entscheidung für die erstere gewinnen können. Einige Ausführlichkeit glauben wir hier um so weniger scheuen zu dürfen, da die Untersuchung auch für andere Punkte der Einleitung in den Pentateuch von Bedeutung ist, und da es am passendsten erscheint, sie hier gleich in gewisser Vollständigkeit zu geben, damit wir uns später darauf berufen können.

Es findet sich in der Auffassung des שֵׁם, ὄνομα, ein doppelter Abweg. Die Einen tragen die Lostrennung des Namens von der Sache, wie sie unter uns durch Misbrauch üblich geworden, auch auf die Schrift über, und fassen also das שֵׁם, ὄνομα, ganz äufserlich als blofsen Namen. So z. B. Vitringa, welcher in den *obss. ss.* 1. *p.* 813. über das getauft werden εἰς ὄνομα und ἐν ὀνόματι bemerkt: *Alterum valet ad id baptizari, ut quis nomen illius personae, in cujus nomen baptizari dicitur, colat, praedicet celebretque — —; alterum alicujus jussu et auctoritate baptismi sacramentum accipere, et per id religioni Christianae initiari;* Bindseil, über die Taufformel, Stud. 1832. S. 410.: durch die Taufe hinführen zu dem Namen Jemandes, d. h. bewirken, dafs sich Jemand nach dem andern nenne. Andere dagegen verfallen in das entgegengesetzte Extrem, indem sie jede Differenz von Namen und Sache, genannt werden und seyn, aufheben, und ohne tiefere Begründung gradezu behaupten, der Name stehe pleonastisch, sey eine blofse Umschreibung. Gewöhnlich werden beide entgegengesetzte Irrthümer von ein und denselben Personen zu den verschiedenen Stellen beliebt, je nachdem in ihnen das bei der einen oder das bei der andern Auffassung vernachläfsigte Moment deutlich hervortritt. So z. B. von Maimonides, *doct. perpl. p.* 115. Buxt.: *scito nomen domini quandoque significare solum et nudum nomen, ut quando dicitur: non assumes nomen dei tui in vanum. Item, qui expresserit nomen domini et sic saepissime. Quandoque vero significat essentiam et veritatem ejus, ut: et dicent mihi: quod est nomen ejus.* Die richtige und deshalb für alle Stellen passende Ansicht haben nur wenige; so z. B. Olshausen zu Matth. 18, 19.: „ὄνομα ist die Persönlichkeit, Wesenheit selbst, und zwar nicht in ihrer Unerkennbarkeit oder Unerkanntheit, sondern in ihrer Manifestation"; Tholuck, Bergpredigt S. 521.: „ὄνομα bezeichnet ursprünglich im A. T. was eine Sache in der Vorstellung des Menschen ist; den ganzen

Umfang davon sucht der Mensch durch den Namen auszudrükken, den er der Sache gibt". Nitzsch, System §. 64.: „Name Gottes, auch der Name schlechthin, Exod. 23, 21. Levit. 24, 11, 16., ist die Geoffenbartheit und Gegenwart Gottes in seinem Worte und in seiner Gemeinde". v. Meyer, Blätter VIII. S. 388.: „Bei Gott und nach Gottes Willen heifsen, ist nicht nur ebenso viel, sondern sogar mehr als seyn; es ist des Seyns Enthüllung".

Dafs das gegenwärtige Verhältnifs der Namen zur Sache ein unnatürliches und somit nicht ursprüngliches ist, zeigt schon der auch bei diesem Verhältnifs sich immer noch geltend machende Namenwitz, die Aufmerksamkeit, die es erregt, wenn Name und Sache sich zufällig genau entsprechen, oder in recht schneidendem Gegensatze stehen, das Bestreben, wo neue Namen gegeben werden, diese in enge Beziehung zur Sache zu setzen, und ebenso durch Beinamen dem durch den Eigennamen nicht befriedigten Bedürfnifs abzuhelfen.

Dies Bedürfnifs, was jetzt durch die Gewohnheit grofsentheils zum Schweigen gebracht worden, war im Alterthum unendlich lebendiger. „Wollte — bemerkt Creuzer, Symb. 1. p. 116. — ein Zeitalter, das den Gebrauch der Schrift noch nicht kannte, eine denkwürdige That oder Begebenheit oder das Andenken eines ausgezeichneten Menschen der Nachwelt überliefern, so war zunächst die Wahl eines sprechenden Namens das Mittel, der Erinnerung zu Hülfe zu kommen. So z. B. Il. VI, 401.

„Hektor nannte den Sohn Skamandrios, aber die Andern
Nannten Astyanax ihn; denn allein schirmt Ilios Hektor".

Derselbe verweist in Bezug auf die Bedeutsamkeit aller Namen im Sanskrit auf Langlés in Millin, *Magaz. Encycl.* 1807. Juli p. 23., und bemerkt S. 117. noch: „Endlich wählt auch die geschäftige Einbildungskraft, besonders morgenländischer Völker, die so gern mit lebendigen Farben malt, und insbeson-

dere die Leidenschaft, die recht stark zum Sinne sprechen will, solche sprechende Namen und die Anspielungen darauf".

Ganz besonders stark tritt aber die Ansicht von der Bedeutsamkeit und Wichtigkeit der Namen bei den Hebräern hervor, und unter ihnen am stärksten wiederum in der Genesis. Ganz natürlich; denn je kindlicher der Mensch ist, je stärker noch die Anschauung vorwaltet, je weniger die Reflexion zur Herrschaft gelangt ist, desto lebhafter und unmittelbarer ist noch seine Berührung mit der Aufsenwelt, und je stärker die Eindrücke sind, die er von ihr erhält, desto stärker auch der Drang, dasjenige, was das Ding nicht etwa an sich, sondern was es für ihn ist, in einem Namen auszusprechen, der für ihn das Ding, sofern es für ihn da ist, repräsentirt, in sich fafst. Damit hängt zusammen, dafs dieselbe Sache nach ihren verschiedenen Beziehungen verschiedene Namen erhält, dafs wenn die Sache, auch der Name sich ändert, so dafs die Neuheit des Zustandes gradezu durch das Empfangen eines neuen Namens bezeichnet werden konnte, vgl. z. B. Jes. 62, 2. 65, 15. Apoc. 2, 7. 3, 12., dafs der Name überhaupt stets flüssig bleibt, so dafs er gleichsam als von neuem gegeben betrachtet wird, wenn das Wesen sich von neuem auf lebhafte Weise kund gibt; dafs auf die Namen, welche nach dem Bemerkten den Kern der ganzen betreffenden Geschichte bilden mufsten, von den Verfassern der heiligen Geschichte eine besondere Aufmerksamkeit gewandt wurde; dafs Gott selbst in seinen Offenbarungen die Namen eine bedeutende Stellung einnehmen läfst. Er selbst bestimmt nicht selten die Namen, und auch wo er dies nicht thut, findet doch gewöhnlich eine geheime Leitung in dieser Beziehung statt (Saul, David, Salomoh), so dafs in der ganzen Geschichte der Offenbarung kaum ein bedeutungsloser Name einer wichtigen Person vorkommt.

Zur Bestätigung und Veranschaulichung des Gesagten

wollen

wollen wir das Wichtigste durchgehen, was uns in dieser Beziehung die Genesis darbietet *).

Wie eng der Zusammenhang von Name und Sache ist, wie das Auffinden des ersteren der Beweis, dafs man in die letztere eingedrungen, wie der Name gleichsam ein Naturprodukt, ein nothwendiges Erzeugnifs der Berührung mit der Sache, das zeigt gleich C. 2, 19., wo Jehovah Elohim alle Thiere zu Adam bringt „um zu sehen wie er sie nennen würde, und wie der Mensch ein lebendes Wesen nannte, also ward sein Name". Sehen und nennen ist bei Adam eins; die Entwickelung des Selbstbewufstseyns durch die Erweiterung des Weltbewufstseyns, wie sie von Gott beabsichtigt wurde, gestaltet sich als Namengebung. Eben weil die Namen nicht willkührliche Zeichen, sondern Naturprodukte sind, so sind sie auch bleibend. So oft Adam ein Thier wieder sieht, wird auch der Name desselben in ihm wieder neu.

Nachdem Gott dem Weibe angekündigt, dafs sie in Schmerzen Kinder gebähren werde, prägt Adam die neue Erkenntnifs, die er durch diese Ankündigung über Wesen und Bestimmung des Weibes erhalten hat, in dem neuen Namen Chavvah, Leben = die Mutter alles Lebendigen, ab.

Die Namen der beiden ersten Söhne müssen den ersten Eltern als Denkmahl ihres Zustandes dienen. Kain (der Erworbene) erscheint ihnen als Unterpfand der Wiederertheilung der göttlichen Gnade, in Abel (Nichtigkeit) erblicken sie das Bild ihres Elendes.

Der ganze Schmerz, den Noahs Eltern über den Fluch

*) Es wird sich dabei zugleich ergeben, was von der Behauptung v. Bohlens l. c. p. 199. zu halten sey: die Etymologien der Genesis seyen höchst gezwungen. Solche Behauptungen hinzuwerfen ist freilich leichter, als gründlich dem Sinne nachzuforschen. Sobald dies aber geschieht, so schwinden sie von selbst, ebenso wie die S. 99. ausgesprochene Klage über den „verworrenen Charakter" der Literatur der Hebräer.

empfanden, der in Folge der Sünde auf der Erde lastet, die Lebhaftigkeit ihrer Sehnsucht nach Erlösung, spricht sich in dem Namen ihres Sohnes, Ruhe = dieser wird uns trösten ob unseres Werkes und ob der Arbeit unserer Hände, C. 5, 29., aus.

Der Engel des Herrn weiſs den Trost, den er der Hagar zu bringen hat, auf keine wirksamere Art zu ertheilen, sie auf keine kräftigere Weise zur Befolgung seines Befehles zu vermögen, als daſs er ihr gebietet, den Sohn, den sie unter dem Herzen trägt, Ismael, Gott hört, zu nennen, und ihr also erlaubt, in dem, was sie so eben erfahren, eine Weissagung und ein Unterpfand des Zukünftigen zu erblicken; die bloſse Anspielung auf diesen Namen, der, weil von Gott gegeben, immer wieder aufgrünen muſste, genügt C. 17, 20., um alle Besorgnisse Abrahams zu zerstreuen.

Alles was Hagar bei jenem groſsen Auftritte dachte und empfand, das tiefe Gefühl ihrer Unwürdigkeit und der Heiligkeit Gottes, concentrirte sich in dem Namen, den sie dem Orte gab, C. 16, 13., der Brunnen des lebendigen Schauens, der Brunnen, wo Gott seiner armen Creatur sich kund gegeben, ohne daſs sie vernichtet worden. In diesem Namen wurde das Andenken an die ganze Begebenheit für sie und für die ganze Nachkommenschaft verewigt.

Ehe noch die Verheiſsung an Abram, daſs er Vater eines Völkerhaufens, an Sarah, daſs sie zu Nationen werden soll, den ersten Anfang ihrer Erfüllung in der Geburt Isaacs gefunden, verkörpert sich die Verheiſsung in dem von Gott ertheilten neuen Namen Abraham (Völkervater) und Sarah (Fürstin; vgl. das: Könige der Völker werden von dir kommen).. Der Herr weiſs für die Gegenwart ihrem schwachen Glauben keine stärkere Stütze zu geben, als daſs er sie auf diese Weise gleichsam schon jetzt in ihr künftiges Besitzthum einsetzt; er weiſs für die Zukunft jeden Gedanken an eine menschliche Causalität nicht kräftiger zu beseitigen, als dadurch, daſs er den Namen schon lange, ehe die Sache da war, ertheilt.

Eine besonders bedeutende Rolle spielt der Name in der Geschichte Isaacs, so daſs man ihn durchaus als den Kern derselben betrachten kann. Wie alle ihre Fäden in diesem Namen zusammenlaufen, darauf macht der Verfasser aufmerksam, indem er von den verschiedensten Seiten aus auf ihn zurück kommt, nie spielend, sondern so daſs alle Beziehungen wahrhafte und tiefe Realität haben, ebenso viele Linien sind, die von der Peripherie in das Centrum zurückgehen. In dieses Centrum werden wir am sichersten eingeführt durch die Stelle C. 18. V. 12—14.: „Und Sarah lachte in ihrem Inneren. Und Jehovah sprach zu Abraham: warum denn lacht Sarah, indem sie spricht: werde ich denn wirklich gebähren, da ich alt bin? Ist dem Herrn wohl ein Ding zu wunderbar?" Hier zeigt es sich recht deutlich, daſs das Lachen der Sarah auf einem Contraste der Wirklichkeit und der Idee — auf der einen Seite ihr erstorbener Leib, auf der andern Seite Gottes Verheiſsung — beruht, ein Contrast, den allein Gottes Wunderkraft aufheben konnte, daher auch durch die Verweisung auf sie das Lachen hier als unbegründet dargestellt wird. Diesen Contrast der Idee und der Wirklichkeit recht sichtbar und fühlbar zu machen, damit nachher die Ausgleichung deutlich als Gottes Werk, Isaac als Sohn der Verheiſsung erkannt werde, das ist der durchgängige Zweck aller sich auf seine Geburt beziehenden Führungen. — Ebenso deutlich ist auch C. 17, 17—19.: „Und Abraham fiel auf sein Angesicht und lachte und sprach in seinem Herzen: soll denn einem Hundertjährigen geboren werden, und soll Sarah die 90jährige gebähren? — — Und Elohim sprach: vielmehr Sarah dein Weib gebiert dir einen Sohn und du nennst seinen Namen Isaac (man lacht, derjenige in Bezug auf den gelacht wird, Melo bei Eusebius, *praep.* 9, 19.: *ἑλληνιστὶ γέλωτα ὀνομασθῆναι*)". Auch hier ist es offenbar, daſs das Lachen zunächt nicht ein Lachen der Freude ist, sondern daſs es auf dem Contraste der Wirklichkeit und der Idee beruht, der freilich in diesem Falle, wenn er durch Gottes

Allmacht gehoben wird, Freude mit sich führt. Aus diesen beiden deutlichen Stellen ist die an sich zweifelhafte C. 21, 6. zu erklären: „Und Sarah sprach: ein Lachen hat mir Gott bereitet; jeder, der es hört, wird mir lachen". Es findet sich hier eine doppelte Auslegung; nach der einen ist das Lachen ein Lachen der Freude und der Mitfreude (LXX: *συγχαρεῖταί μοι*. Onk. *gaudebit mecum*, Rosenm.: *ridendi s. lactandi causam mihi deus praebuit — mihi gratulabitur)*, nach der andern ist das Lachen Ausdruck der Verwunderung, des Erstaunens (Jon. *mirabitur me)*. Die letztere ist die richtige. Ich selbst, sagt Sarah, muſs lachen, und andere werden lachen; ein Lachen, wie das, von dem es in jenem Abendmahlsliede heiſst: Beides Lachen und auch Zittern, lässet sich in mir jetzt wittern. Ein Element der Freude ist darin, aber die Freude ist nicht das Grundwesen. Für die richtige Erklärung, die Herleitung des Lachens aus dem verwundernden Erstaunen, spricht auch V. 7.: „Und sie sprach: wer hätte dem Abraham gesagt: Sarah säugt Kinder; denn geboren habe ich einen Sohn seinem Alter". — Noch bleibt die Stelle C. 21, 9. übrig: „Und Sarah sah den Sohn der Hagar, der Ägypterin, welchen sie geboren dem Abraham, מְצַחֵק". Der scheinbar milde Ausdruck, dem Paulus Gal. 4, 29. den sachlich entsprechenden stärkeren *ἐδίωκε* substituirt, erhellt durch die Beziehung auf das יצחק, durch den in dieser Beziehung liegenden Gegensatz desjenigen, was Ismael that, gegen das, was er thun sollte, eine furchtbare Stärke. Isaac, der Gegenstand heiligen Lachens, dient ihm zur Zielscheibe unheiligen Witzes, profanen Scherzes. Er lacht nicht, sondern er macht sich lustig, er lächert. Der kleine hülflose Isaac ein Völkervater! Unglaube, Neid, Stolz auf fleischliche Vorzüge waren die Factoren seines Betragens. Weil er das: ist wohl dem Herrn ein Ding zu wunderbar? nicht versteht, findet er es lächerlich, an so Kleines so Groſses zu knüpfen.

Merkwürdig in Bezug auf die enge Zusammengehörigkeit

von Namen und Sache ist das Verhältnifs von C. 21, 31. zu C. 26, 33. An der ersteren Stelle heifst es nach dem Berichte über die Verhandlung zwischen Abraham und Abimelech: „Darum nannte er diesen Ort Beersabah, Siebenbrunnen (fälschlich gewöhnlich: Eidesbrunnen. Weder שֶׁבַע noch שִׁבְעָה bedeutet je Eid; und das עַל־כֵּן bezieht sich ja auf die unmittelbar vorher erwähnten 7 Schafmütter, welche Abraham dem Abimelech gab, und dieser von ihm annahm. Der Sache nach freilich ist zwischen Eidesbrunnen und Siebenbrunnen keine Differenz. Denn die Darbringung von 7 Schafen war das damals übliche Symbol, die Verkörperung des Vertrages und Eides; daher auch gesiebnet werden = schwören); denn dort hatten sie beide geschworen". An der zweiten Stelle graben an dem Tage, wo Isaac mit Abimelech den Bund beschworen, seine Knechte einen Brunnen und finden Wasser, „und er nannte ihn שִׁבְעָה, sieben; darum ist der Name der Stadt Beersabah, Siebenbrunnen, bis auf den heutigen Tag". Dafs Isaac bei dieser Namengebung die frühere vor Augen hatte, kann nach dem durchgängigen Verhältnisse der Nachahmung, in denen seine Handlungen zu denen Abrahams stehen, keinem Zweifel unterworfen seyn. Es fällt aber auf den ersten Anblick auf, dafs der Verfasser so von dem Namen redet, als sey er damals zuerst gegeben worden, und gar nicht darauf hindeutet, dafs es sich hier um eine blofse Erneuerung handelte. Dies erklärt sich nur aus seiner Ansicht von der engen Zusammengehörigkeit von Namen und Sache. Ein todter Name ist ihm so gut wie gar nicht mehr vorhanden. Das Verhältnifs, dem der Name Beersabah zum Denkmale diente, hatte aufgehört. Erst durch die Erneuerung der Sache trat auch der Name wieder in Kraft; er war so gut wie neu gegeben.

Das Grundwesen von Esau und Jakob, bei dem letzteren, sofern er nach seiner natürlichen Seite angesehen wird, betrachtet der Verfasser als durch ihre Namen ausgedrückt. Bei Esau zeigt schon die Doppelnamigkeit die Bedeutsamkeit der

Namen. Die Behaartheit, auf die sich der Name Esau bezieht, kommt nur in Betracht als Abbild einer rauhen Gemüthsart, eines rohen Bezeigens; der Name Edom drückt weit treffender, wie irgend ein abstractes Wort, den Charakter der rohen sinnlichen Gier aus. Dafs der zufällige äufsere Umstand, der nach C. 25, 26. die erste Veranlassung zu dem Namen Jakob gab, nur nach seiner symbolichen Bedeutung in Betracht kam, so dafs der Name gar nicht permanent gewesen seyn würde, wenn nicht diese Bedeutung bei Jakob zugetroffen wäre, zeigt C. 27, V. 36., wo Esau sagt: „wahrlich, er heifst Jakob (Überlister) und nun schon zweimal hat er mich überlistet; meine Erstgeburt hat er genommen, und siehe, nun nahm er auch meinen Segen". List ist der Grundzug in Jakobs natürlichem Charakter. Er äufsert sich in seinem Verhältnifs zu Esau, zu seinem Vater, zu Laban.

Aus der Flüssigkeit der Namen erklären sich die Abweichungen in Bezug auf die Namen der Weiber Esaus, in die man sich nur deshalb nicht zu finden wufste, weil man unsere Verhältnisse auf die damalige Zeit übertrug.

Als besonders namenliebend erscheint Jakob, was sich aus dem Vorherrschen der Phantasie und der Anschauung bei ihm erklärt. Der Ort, wo Gott ihm zuerst erschien, kann für ihn gar nicht Bethel seyn, ohne zugleich Bethel zu heifsen. Erst nachdem er den Namen gefunden, hat er sich der Sache bemächtigt. Die Namengebung geht aus demselben Bedürfnifs hervor, aus dem das Salben des Steines, aus dem Streben, ein זֵכֶר für die Idee zu haben.

Die Namen aller Söhne Jakobs sind Denkmale der Verhältnisse, Ausdruck dessen, was damals die Gemüther der Mütter am meisten bewegte. Wie natürlich solche Namengebung ist, das zeigt schon die Masse falscher Etymologien bei den Heiden, die man höchst unpassend als Beweis für das Vorhandenseyn etymologischer Mythen im Pentateuch angeführt hat. Sie würden nur dann dahin gehören, wenn hier wie dort sich

die Falschheit der Etymologien nachweisen liefse. Gelingt dies nicht, zeigen sie sich vielmehr durchgängig als sprachrichtig, als im engsten Verhältnifs zur Sache stehend, so mufs sich natürlich der Beweis grade in sein Gegentheil umkehren.

In C. 31, 46 ff. ist der Name Galed oder Gilead das nothwendige Erzeugnifs der vorhergegangenen Begebenheit; ebenso der Name Machanaim 32, 3.

In C. 32, 29. wird Jakob von Gott der Name Israel, Gotteskämpfer, ertheilt, nachdem er durch den grofsen Sieg, den einmal sein Glaube davon getragen, sich für immer einen festen geistlichen Charakter erworben hatte, so dafs der neue Mensch, der nun neben dem alten Gestalt und Ausbildung in ihm erlangt hatte, nun auch forderte, dafs er neben dem alten auch einen neuen Namen erhielt. Die Frage, warum der Name Abraham, nachdem er einmal gegeben worden, den Namen Abram bis auf die letzte Spur verdrängt, während Jakob noch immer mit Israel wechselt, läfst sich nur von unserm Standpunkt aus, nicht von dem einer grob äufserlichen Betrachtung der Namen beantworten. Der Name Abraham bezeichnet die göttliche Bestimmung. Nachdem die Verheifsung einmal ertheilt worden, stand mit der Sache der Name fest. Der Name Israel dagegen bezeichnet einen subjectiven Zustand, oder gründet sich doch auf einen solchen. Hier geht das Alte neben dem Neuen fort. Wie der Name im engsten Verhältnifs zur Sache steht, so dafs er immer wieder neu wird, wenn die Sache von neuem ins Leben tritt, das zeigt auch die Art und Weise, wie Jakob in Cap. 35, 9 ff. der Name Israel zum zweiten Male ertheilt wird, ohne an das frühere anzuknüpfen, ohne darauf hinzuweisen, dafs er schon Israel war: „Und Gott erschien dem Jakob wiederum, da er aus Paddan Aram kam, und segnete ihn. Und Gott sprach zu ihm: dein Name ist Jakob; nicht soll dein Name ferner Jakob genannt werden, sondern Israel soll dein Name seyn, und er nannte seinen Namen Israel". Die Errichtung des Altars zu Bethel war der Gipfelpunkt, die

Zusammenfassung alles früheren Dankes, das *Resumé* alles bisherigen Gottesdienstes. Jakob erkennt dort feierlich Gott als den Gott Bethels an. Dem entspricht hier die feierliche Einsetzung Jakobs als Israel. Der Weg von Bethel nach Bethel ist zu Ende. Jakob hat einen Altar erbaut dem Gotte, der ihn erhört am Tage seiner Noth, und mit ihm gewesen auf dem Wege, den er gewandelt. Auf diesem Wege ist, so wie Elohim zu Jehovah, so Jakob zu Israel geworden. Er ist als solcher schon bezeichnet worden an dem Orte, an dem er zuerst der Sache sich bemächtigte, und an dem ein neues Verhältniſs zu Gott begann; aber nur vorläufig. Die feierliche Proclamation erfolgt erst, nachdem er sich in dem neuen Besitze mehr und mehr befestigt hatte, an dem Orte, der hierzu legitim war. Jetzt, da Jakob im vollen Sinne Israel geworden, hat die an die Namensertheilung geknüpfte Wiederholung der Verheiſsung eine weit höhere Bedeutung, als früher. — Ebendahin gehört es auch, wenn in V. 15. ohne weiteres gesagt wird: „Und Jakob nannte den Ort, woselbst Gott mit ihm geredet, Bethel". Nur bei oberflächlicher Betrachtung kann man hieraus schlieſsen, der Verfasser habe von der früheren Namengebung nichts gewuſst, oder sich nicht daran erinnert. Jakob ist ganz voll von der gegenwärtigen Offenbarung Gottes; der Name wächst von Neuem aus seinem Gemüthe hervor. Aus mehreren von einander unabhängigen lebendigen Bethels wird dann nachher das Bethel als todtes und äuſserliches *Nomen proprium*.

Wir kehren wieder zu C. 32. zurück, wo uns V. 30. eine nicht geringe Ausbeute für unsern Zweck darbietet. „Und Jakob fragte (nachdem er mit Gott gekämpft und obgesiegt) zeige mir doch an deinen Namen, und er sprach: warum fragst du nach meinem Namen, und er segnete ihn dort". Warum der Frage nach dem Namen ausgewichen wird, zeigt die Parallelstelle Richt. 13, 16—18. Manoah fragt dort den Engel des Herrn, den er für einen Menschen hält, nach seinem Namen. Dieser antwortet: warum fragst du nach meinem Namen

und er ist wunderbar, וְהוּא פֶלְאִי. Manoah hat das Wesen des Erschienenen noch nicht gefaſst; so lange dies für ihn noch zu überschwenglich ist, liegt auch ein wesentliches *Nomen propr.* (an den Namen als bloſsen Schall kann gar nicht gedacht werden) auſserhalb seines Gesichtskreises. Ähnlich bei Jakob. Er fühlt, daſs Gott sich ihm in einer höheren Qualität kund gegeben, als in der als אֵל oder אֱלֹהִים; für neue Sache will er neue Form haben; Gott selbst soll ihm in dem Namen ein זֵכֶר geben, den Schlüssel zu der einzelnen Erfahrung, die er so eben gemacht hatte. Dieser Name soll dann sofort ihm zur beständigen Vergegenwärtigung des Wesens Gottes dienen. Noch aber war die Zeit nicht gekommen, den neuen Namen feierlich einzusetzen. Erst muſste die Sache noch schärfer hervortreten, noch umfassender sich kund geben. Der Name würde jetzt noch beziehungsweise ein *titulus sine re* gewesen seyn. Hätte Gott geantwortet, so würde er Jehovah gesagt haben. Die Antwort wird aber verschoben bis in den Exodus hinein, einige Jahrhunderte hindurch. Der Vorfall zeigt uns die Bedeutsamkeit des Namens überhaupt, die Nothwendigkeit, daſs die neuen Sachen an den Namen geknüpft werden, die Unmöglichkeit, daſs der Name den Sachen voraneile, wie das Bild im Spiegel oder der Schatten nicht da seyn kann vor der Person. Jakob, durch die Antwort in die bisherige Sphäre zurückgewiesen, aus der er voreilig heraustreten wollte, nennt den Ort Pniel, obgleich er ahndet, daſs der, den er dort von Angesicht zu Angesicht gesehen hat, ein höherer ist, als אל oder אלהים.

Noch in dem Segen des sterbenden Jakob tritt — ein innerer Beweis für seine Ächtheit — seine Neigung zur Namengebung und zur Anspielung auf Namen deutlich hervor.

So weit die Belege aus der Genesis. Sie zeigen hinreichend, daſs man ursprünglich sich den Namen in der engsten Beziehung zur Sache dachte, daſs der Name die Sache selbst war, sofern sie in die Erscheinung trat und erkannt wurde.

Daher noch in dem spätesten Sprachgebrauche der Schrift das ὀνόματα gradezu für die Personen, Act. 1, 15. Apoc. 3, 4. Es war indessen unvermeidlich, daſs bald bei allem irdischen eine Kluft von Namen und Sache entstand, daſs man eine Menge von bloſsen Namen erhielt. Obgleich man in vielen Fällen den Namen änderte, wenn die Anschauung von der Sache sich anders gestaltete, so war dies doch nicht immer möglich. Nie erhielten unter Israel die *Nomina propria* die unbedingte Festigkeit, welche sie bei uns haben *); aber ebenso wenig blieben sie auch unbedingt flüssig. Jojakim hieſs fortwährend Jojakim, und Jojachin blieb Jojachin, auch nachdem der Herr den einen niedergeworfen und den andern entfestigt hatte, nur mit dem Unterschiede, daſs des Jeremias Hindeutung auf den Contrast zwischen Namen und Schicksal nicht, wie es bei uns der Fall seyn würde, als unwürdige Spielerei betrachtet wurde (vgl. Christol. III. S. 538 ff.). Die bis auf den heutigen Tag fortdauernde Vorliebe der Juden für den Namenwitz hat ihre Wurzel in der ursprünglichen tiefen Bedeutsamkeit der Namen.

In Bezug auf Gott aber trat eine solche Kluft zwischen Namen und Sache, eine solche Abschwächung des Namens nie ein **). Ganz natürlich; denn die Ursachen, welche sie bei

*) Vgl. die Beispiele von Vertauschung gleichbedeutender Namen mit einander und von Veränderung der Namen, unternommen um sie der Sache näher zu bringen, aus der späteren Zeit und aus schlichter historischer Erzählung bei Movers, über die Chronik S. 156 ff.

**) Die *Nomm. propria* sind von den *Nomm. appel.* ursprünglich blos dadurch verschieden, daſs die ersteren die Sache nach ihrem Kern, die letzteren nur nach einer einzelnen Seite hin bezeichnen, weshalb nur die ersteren regelmäſsig und beständig ihrem Gegenstande adhäriren. Dieser Unterschied blieb bei Gott und Göttlichem. Der Anstoſs, den z. B. Strauſs, Leben Jesu I. S. 83., an dem Namen Gabriel nimmt, geht blos daraus hervor, daſs er, ohne sich um den biblischen Begriff des שׁם, ὄνομα, zu bekümmern, ohne weiteres den Unterschied von *propr.* und *appel.*, wie er in unserm bürgerlichen Leben statt findet, auf die Schrift überträgt. Nach seiner Betrachtungsweise hätte Gabriel auch ebenso gut Satan heiſsen können.

den irdischen Dingen herbeiführten, ohne je die Grundanschauung von der innigen Zusammengehörigkeit von Namen und Sache zerstören zu können, liefsen ihn unberührt. Weil er immer derselbe bleibt, so blieb auch sein Name stets der Abdruck seines Wesens, sofern es in die Erscheinung getreten; er wurde nie zum Schall und Rauch. Diese emphatische Bedeutung des שֵׁם, von Gott gebraucht, wollen wir durch einige Beispiele bestätigen, vorzugsweise solche, in denen die Ausleger zum Theil aus Unkenntnifs dieser emphatischen Bedeutung das Richtige verfehlt haben.

Exod. 20, 7. werden die Worte: לֹא תִשָּׂא אֶת־שֵׁם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לַשָּׁוְא gewöhnlich übersetzt: „Du sollst den Namen Jehovahs, deines Gottes, nicht aussprechen zur Unwahrheit". Wir dagegen erklären: „Du sollst nicht hintragen den Namen Jehovahs, deines Gottes, der Nichtigkeit". Jehovah, der Seyende, der sich als solchen unter Israel geoffenbart hat, soll mit der Nichtigkeit unverworren bleiben. Das Verbot ist gegen die Heuchelei im Allgemeinen gerichtet, deren Wesen das Herabziehen Gottes in das Gebiet der Nichtigkeit, der Lüge ist; der Meineid ist nur eine einzelne Species. Gegen die gangbare Erklärung spricht 1. dafs das נָשָׂא in der Bedeutung aussprechen nirgends vorkommt, am wenigsten in der Prosa. 2. Dafs dann die sinnvolle Anspielung auf unsere Stelle in Ps. 24, 4.: אֲשֶׁר־לֹא נָשָׂא לַשָּׁוְא נַפְשׁוֹ וְלֹא נִשְׁבַּע לְמִרְמָה ganz verloren geht. Die enge Beziehung dieser Stelle auf den Decalogus liegt so am Tage, dafs sie selbst von denen, welchen sie unbequem seyn mufs, wie von Rosenm. anerkannt wird. Diese behaupten, dafs נַפְשׁוֹ = שֵׁם יְהוָה sey, eine Behauptung, die an sich schon keine Widerlegung verdient, und noch dazu durch die Verbindung der Seele mit den Händen und dem Herzen zurückgewiesen wird. Man mufs übersetzen: „der nicht hinträgt dem Nichtigen seine Seele und nicht schwört zum Truge", eine Erklärung, welche auch bestätigt wird durch

V. 5.: „Der wird davon tragen (יִשָּׂא) Segen von Jehovah und Gerechtigkeit von dem Gotte seines Heiles"; das יִשָּׂא in offenbarer Beziehung zu dem Vorhergehenden, welche ganz wegfällt, wenn es dort aussprechen bedeutet. — Das Hintragen der Seele zur Nichtigkeit, zur Lüge, ist der Grund des Hintragens des Namens Gottes zur Lüge. Der Mensch erniedrigt zuerst sich selbst, dann Gott. Darauf macht der Psalmist aufmerksam, vergl. noch die Parallelstellen Deut. 24, 15. Jerem. 22, 27. Ps. 25, 1.

Deut. 12, 5. heifst es: „sondern den Ort, welchen Jehovah euer Gott erwählen wird aus allen euren Stämmen, dafs er seinen Namen dort hinsetze, seine Wohnung, sollt ihr suchen". Oberflächliche Erklärungen, wie die von Michaelis, *ut dicatur hic locus urbs Jehovae*, sind hier durchaus abzuweisen. Der Name ist hier etwas Reales, Gott, sofern er sich unter seinem Volke manifestirt.

Exod. 20, 21.: „An jedem Orte, אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת־שְׁמִי, werde ich zu dir kommen und dich segnen. Die Ausleger hier meist (Mich., Rosenm., Vater): *commemorare faciam nomen meum, cultui meo destinabo.* Gegen den Sprachgebrauch. Das הזכיר heifst immer: erinnern, erwähnen, in Erinnerung bringen. Weit richtiger schon Onk. und Jon.: *ubi habitare faciam majestaticam praesentiam meam.* Gott bringt seinen Namen dadurch in Erinnerung, dafs er diesen Ort zu seiner Wohnung, zur Entfaltung seines Wesens wählt. Das הִזְכִּיר שֵׁם von seiner Seite die Bedingung des הִזְכִּיר שֵׁם von Seiten des Volkes.

Deut. 28, 10.: „und es sehen alle Völker der Erde, dafs der Name Jehovahs über dir genannt wird". Das Genanntwerden des Namens Gottes über Jemanden ist die äufsere Manifestation seines Seyns in ihm und mit ihm, vergl. Christologie III, S. 231.

Levit. 18, 21.: „Und von deinem Samen sollst du nicht geben zu verbrennen dem Moloch, und nicht sollst du entweihen

den Namen deines Gottes, ich Jehovah". Hätte Gott keinen Namen, das Resultat und die Quintessenz seiner Offenbarung in Israel, so könnte er auch nicht entweiht werden. Entweiht wird Gott nicht in sich, sondern sofern er in Israel ist. Von einer Entweihung des Namens als bloſser Name kann hier nicht die Rede seyn.

Das Verbot der Entweihung des Namens Gottes kehrt besonders häufig in Cap. 19—22. wieder. So 19, 12.: „und nicht sollt ihr schwören in meinem Namen fälschlich, und du entheiligest den Namen deines Gottes, ich Jehovah". 21, 6. von den Priestern: „heilig sollen sie seyn ihrem Gotte und nicht entheiligen den Namen ihres Gottes; denn die Feueropfer Jehovahs, das Brot ihres Gottes bringen sie dar; also sollen sie heilig seyn". 20, 3. 22, 2. 32. Bei näherer Betrachtung zeigt es sich, daſs diese Capitel ein zusammengehöriges Ganzes bilden, den Inbegriff der Verordnungen wegen Heiligung Gottes unter Israel. Gott ist heilig in sich und hat sich geheiligt unter seinem Volke (vergl. über diesen Begriff Christologie III. S. 660 ff.), darum soll auch sein Volk heilig seyn, und seinen Namen, d. h. ihn, sofern er sich manifestirt hat, heiligen, ihn nicht in das Gebiet der Sünde herabziehen. Zuerst in C. 19. 20. Verordnungen wegen Heiligkeit in Sitten und Sittlichkeit für alle Israeliten. Das Ende kehrt hier zum Anfang zurück, C. 20. 26.: „und ihr sollt mir heilig seyn, denn ich Jehovah bin heilig, und ich sonderte euch aus den Völkern, daſs ihr mein wäret". Dann folgen C. 21. 22. specielle Gebote der Heiligung für die Priester. Auch hier wendet sich das Ende V. 31. 32. zum Anfange zurück, und das: denn ich bin Jehovah, der sie heiligt, kehrt beständig wieder.

Mit der Stelle Exod. 23, 21.: „hüte dich vor ihm, und höre seine Stimme; sey nicht widerspenstig wider ihn; denn nicht vergeben wird er eure Sünden, weil mein Name in ihm ist" (vgl. Christol. I, 1. S. 233.), weiſs man von der gewöhnlichen Ansicht, von dem Namen Gottes als bloſsem Namen aus,

gar nichts Rechtes anzufangen. Die letzten Worte erfordern nothwendig, daſs man unter dem Namen die der Gemeinde zugewandte Seite des Wesens verstehe.

Aus den gegebenen Bemerkungen über die Namen überhaupt und die Namen Gottes insbesondere, ziehen wir für die ganze Untersuchung über das Verhältniſs der Gottesnamen folgende allgemeine Resultate. 1. Die Identität von אלהים und יהוה ist schon von diesem Standpunkte aus nicht denkbar. Bei dem engen Verhältniſs von Namen und Sache muſs der doppelte Name auch eine doppelte Anschauung von Gott zur Grundlage haben. 2. Wenn zu Tage liegt, daſs der Pentateuch eine von Stufe zu Stufe fortschreitende Offenbarung Gottes berichtet, bis er endlich in der Theokratie gleichsam Fleisch und Blut annahm, so dürfen wir bei der engen Zusammengehörigkeit von Namen und Sache erwarten, daſs der Verfasser die sachliche Differenz des früheren und des späteren Zeitalters durch absichtlichen und genauen Wechsel verschiedener Gottesnamen bemerklich mache. Wie Bethel nicht Bethel seyn konnte, ohne Bethel zu heiſsen, so konnte auch Elohim nicht Jehovah werden, ohne zugleich den Namen Jehovah zu erhalten. 3. Steht es fest, daſs אלהים der allgemeinere, Jehovah der tiefere und bezeichnendere Name der Gottheit ist, so müssen wir von diesem Standpunkte aus schon von vornherein erwarten, diese Namen in der Periode bis zur vollendeten Gründung der Theokratie noch auf eine andere Weise wechseln zu sehen, wie in der späteren Zeit. Diese Periode hat als die Zeit der allmähligen Sichselbstentwickelung Gottes, soweit er in der Welt ist, und der dadurch bedingten allmähligen Fortbildung des Gottesbewuſstseyns einen gemischten Charakter; je nachdem man auf das frühere unvollkommnere, oder auf das spätere vollkommnere sieht, gestaltet sich die Betrachtungsweise Gottes anders. Nach der einen Seite erscheint der religiöse Zustand dieser Periode dem der späteren Heidenwelt verwandt; nach der anderen erblicken wir in ihr schon dieselben Elemente,

welche später in der Theokratie verbunden und concentrirt vorkommen. Dieser gemischte Charakter nun muſs in dieser vortheokratischen Periode so gewiſs den gemischten Gebrauch der Namen Jehovah und Elohim hervorbringen, als, wie nachgewiesen worden, namentlich bei Gott Name und Sache als in der engsten Verbindung stehend betrachtet wurden. Je nachdem die eine oder die andere Seite, das Verhältniſs zum Früheren oder das Verhältniſs zum Späteren, die Analogie mit der Heidenwelt, oder die Analogie mit der Theokratie, vorwiegend ist, muſs auch der Name Jehovah oder der Name Elohim gebraucht werden. Und eine Ansicht von dem Gebrauche der Gottesnamen, welche der oberflächlichen Betrachtungsweise leicht als zu künstlich erscheinen kann, zeigt sich von diesem Standpunkte aus als so natürlich, daſs wir von vornherein die Untersuchung mit der Zuversicht beginnen können, sie bestätigt zu finden.

Wenden wir uns nun zu dem speciellen Resultate, welches die Untersuchung über die Namen in Bezug auf die vorliegende Stelle gewährt*) (Exod. 6.), sofern sie zur Unterstützung der Behauptung gebraucht worden ist, daſs der Name Jehovah erst dem Mosaischen Zeitalter seine Entstehung ver-

*) Sie zeigt zugleich auch, was von **Clericus** Bemerkung zu Ex. 3, 15. zu halten sey, „dies ist mein Name in Ewigkeit, und mein Gedächtniſs auf alle Geschlechter", diese Worte zeigen unwidersprechlich, *nomen hoc, antea inusitatum, in posterum a deo sumi.* Daſs der Name hier nur als Manifestation des Wesens in Betracht kommt, wird auch durch Ps. 135, 13. bestätigt, wo es nach Aufzählung der frühern herrlichen Erweisungen des Herrn grade so heiſst, wie hier: Jehovah dein Name u. s. w. Erblickt der Psalmist in diesen thatsächlichen Erweisungen eine Bewährung jenes Ausspruches des Herrn und zugleich ein Unterpfand, daſs derselbe sich durch ähnliche thatsächliche Erweisungen auch in Zukunft bewähren werde (vgl. V. 14, wo er auf diesen Ausspruch die Hoffnung gründet, daſs der Herr sein Volk richten, und über seine Knechte sich erbarmen werde, mit Anspielung auf Deut. 32, 36.), so kann hier doch wohl sicher nicht von dem kahlen und nackten Namen die Rede seyn.

danke, so zeigt sich gleich, dafs dieser Name in ihr nicht als leerer Name in Betracht kommen kann, sondern dafs das: nach meinem Namen Jehovah s. v. i. als: nach meiner Qualität als Jehovah. Der Name Gottes hier wie immer, dasjenige, was von dem Wesen Gottes in die Erscheinung tritt. Dasselbe Resultat gewährt uns auch die Stelle selbst. Worin die Nichtkundgebung des Namens Jehovah in der Vorzeit besteht, ob sie eine nominelle oder eine reelle ist, das mufs aus demjenigen bestimmt werden, was im Folgenden von der Kundgebung Jehovahs in der Gegenwart (vgl. bes. V. 7.: und ihr erkennt, dafs ich Jehovah, euer Gott bin u. s. w.) gesagt wird. Ist diese Kundgebung eine thatsächliche, geschieht sie nicht dadurch, dafs Gott sich Jehovah nennt, sondern dadurch, dafs er durch die Erlösung seines Volkes mit starker Hand und ausgereecktem Arm sich als Jehovah zeigt, so mufs auch die frühere Nichtkundgebung eine thatsächliche seyn. Dafs es nicht auf den Namen als solchen ankommt, sondern auf die dadurch bezeichnete Sache, zeigt auch, dafs dem in der Genesis durchaus gewöhnlicheren אלהים hier das im Wesentlichen gleichbedeutende אל שדי substituirt wird. Ebenso könnte also auch für יהוה ein *synonymum* stehen, wenn ein solches in der Sprache vorhanden wäre. Zu beachten ist auch, dafs bei dem einen Gliede des Gegensatzes die Erwähnung des Namens ganz fehlt: als Elschaddai, באל שדי, nicht, nach meinem Namen El Schaddai. Dies zeigt, dafs auch in dem andern Gliede der Name nur als Träger der Wesenheit in Betracht kommt, dafs das שְׁמִי יְהֹוָה = ist dem ביהוה. Auf dasselbe Resultat führt uns auch die Vergleichung der Parallelstelle Cap. 3, 13. Die Frage nach seinem Namen, die Moses dort im Namen der Kinder Israel an Gott thut, und von deren Beantwortung er so viel erwartet, hat gar keinen Sinn, wenn der Name als bloſser Name aufgefafst wird, wenn es sich nicht vielmehr um die Bezeichnung des Wesens Gottes handelt, sofern es zu seinem Volke in Beziehung stand, sich in seinen Begegnissen kund

geben

geben sollte. Dafs es nicht auf Worte und Sylben ankommt, sondern auf die Sache, erhellt auch daraus, dafs anfangs die Sache durch eine andere Form bezeichnet wird, Ehjeh ascher Ehjeh und Ehjeh.

Das steht also fest, dafs die Stelle auf die Frage nach dem Alter des Namens Jehovah durchaus keine directe Antwort gibt. Damit sind wir aber denen, welche auf ihren Grund das späte Alter des Namens Jehovah behaupten, noch nicht entgangen. Das Resultat der allgemeinen Untersuchung über die Namen, das uns auf der einen Seite von ihnen losmacht, scheint uns auf der andern Seite ihnen wieder in die Hände zu liefern. Die Stelle handelt nicht von der Promulgation des Namens Jehovah, sondern von der Offenbarung Gottes als Jehovah, aber mufs diese, wie es der Buchstabe der Stelle zu erfordern scheint, als der Vergangenheit ganz fremd und allein der Zukunft angehörig betrachtet werden, so kann, bei der erwiesenen engen Zusammengehörigkeit von Namen und Sache, auch der Name Jehovah als solcher erst in jener Zeit entstanden, er kann nicht etwa schon in der früheren als ein blofser *titulus sine re*, als ein blofser Schall und Rauch vorhanden gewesen seyn.

Es fragt sich also: ist der sprachlich allerdings als absolut vorliegende Gegensatz des früheren Nichtoffenbarens und des gegenwärtigen Offenbarens als Jehovah auch sachlich als absolut zu fassen? Oder ist derselbe vielmehr aus der Beziehung auf die Empfindung zu erklären, der das frühere hinter dem späteren unendlich Herrlicheren und Vollkommneren so zurücktritt, dafs es ihr gar nicht vorhanden zu seyn scheint?

Der letzteren Annahme steht von vornherein durchaus nichts entgegen. Denn dafs das Geringere im Verhältnifs zu dem unvergleichlich Gröfseren als gar nicht vorhanden betrachtet wird, ist überall gebräuchlich, und hat namentlich in der Schrift zahlreiche Analogien für sich. So z. B. die Stelle Jerem. 31, 31 ff., wo, wie in der Christol. III. S. 579., nach-

gewiesen worden, der relative Gegensatz unter der Form des absoluten erscheint, der Gradunterschied unter der Form der specifischen Differenz. So Joh. 1, 17., wo gesagt wird, durch Moses sey das Gesetz gegeben worden, durch Christum die Gnade und die Wahrheit u. s. w.

Zur positiven Begründung dieser Annahme reicht aber allein schon die Stelle C. 3, 15. 16. hin: „Also sollst du sprechen zu den Kindern Israels: Jehovah, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaacs und der Gott Jakobs hat mich gesandt zu euch. — — Gehe und versammle die Ältesten Israels und sprich zu ihnen: Jehovah, der Gott eurer Väter, ist mir erschienen, der Gott Abrahams" u. s. w. Hier wird Jehovah ausdrücklich als der Gott der Patriarchen bezeichnet. Was er an ihnen gethan, wodurch er sein Wesen ihnen kund gegeben, das soll ihren Nachkommen eine Realweissagung, ein Unterpfand desjenigen seyn, was sie von ihm zu erwarten haben. Wenn es nun bald darauf heifst, Jehovah habe sich den Vätern nicht kund gegeben, er werde es erst jetzt thun, wer kann dies wohl anders verstehen als so, erst jetzt werde sich Jehovah in seinem vollen Glanze, in der vollen Offenbarung seines Wesens zeigen, so dafs die frühere Offenbarung gar nicht mehr in Betracht komme, dafs der frühere Jehovah wieder in die Allgemeinheit des אלהים verschwimme. — Wie könnte auch wohl der Sinn der seyn, dafs Jehovah erst jetzt als ein ganz neuer *deus ex machina* auf den Schauplatz trete? Selbst wenn Jehovah Israelitischer Nationalgott wäre, könnte dies nicht behauptet werden, wie viel weniger aber läfst sich Jehovah von der früheren Geschichte ausschliefsen, wenn er, wie Abstammung und Gebrauch zeigen, nur der potenzirte Elohim ist!

Folgendes ist die richtige Gesammtansicht von der Stelle. Bisher war, der von der einen Seite Jehovah war, von der andern noch immer Elohim gewesen. Jetzt nahte sich die grofse Catastrophe, wodurch Jehovah-Elohim in Jehovah ver-

wandelt werden sollte. Im Angesichte derselben setzt sich Gott feierlich als Jehovah ein. Dann folgt noch die Genealogie des Moses und des Aharon, welche mit Jehovah zugleich ihr Amt antreten sollen, und nun beginnt unverzüglich das grofse Drama. Was Ranke (Unters. S. 71.) zur Rechtfertigung der Stellung der Genealogie bemerkt: „Man wird sagen dürfen, dafs alles Bisherige noch zur Berufung Moses gehörte, während er von jetzt an erst ganz entschieden als der Berufene auftritt", das läfst sich gewissermafsen auch auf Jehovah übertragen. Bis dahin der werdende Jehovah, von nun an der Gewordene. Ein Wendepunkt ist hier eingetreten, der mit der Wiedergeburt eine gewisse Analogie darbietet. So wie diese nothwendig die vorbereitenden Wirkungen der göttlichen Gnade voraussetzt, und erst nach und nach in der Heiligung sich vollendet, so hat auch hier der Wendepunkt die vorbereitende Thätigkeit Jehovahs zur Grundlage, und ist nicht die Vollendung selbst, sondern nur der Weg, der nothwendig und sicher zu ihr führt, so dafs derjenige, welcher jetzt der Hauptsache nach Jehovah ist, auch fortan noch eine Zeitlang ebenso gut beziehungsweise Elohim seyn kann, wie er früher, als er der Hauptsache nach Elohim war, beziehungsweise Jehovah sey konnte.

So haben wir also nachgewiesen, dafs die Namen Jehovah und Elohim von Anfang an neben einander bestanden. Wir wenden uns jetzt zur näheren Bestimmung ihres inneren Verhältnisses, und untersuchen zuerst, was uns zu diesem Zweck dieselbe Stelle Exod. C. 6. darbietet.

Die gewöhnliche Ansicht ist die, dafs der Name Jehovah in dieser Stelle sich speciell auf die Treue Gottes in der Erfüllung der Verheifsungen beziehe. So z. B. Amama in Reland, *decas p.* 166.: *Veracitatem potissimum spectat deus. q. d.: apparui quidem Abrah. etc. nomine El Schaddai atque ita docui me posse ipsis praestare promissionem terrae Canaan: at in nomine Jehovah etc.*, *i. e. nondum praestiti ipsis quod promisi.* Allein diese Ansicht hat weder

in der Etymologie und dem sonstigen Gebrauche des Jehovah einen allgemeinen, noch in der Beschaffenheit der Stelle selbst einen speciellen Grund für sich. Es kommt auf die ganze Entfaltung des göttlichen Wesens an. Die Treue in der Erfüllung der Verheifsungen kommt nur insofern in Betracht, als sich darin das immanente Wesen Gottes offenbarte. Nicht etwa blos indem er des Bundes gedachte, sondern auch indem er das Geschrei der Kinder Israel hörte, sie herausführte, ihre Feinde richtete, sich Israel zum Volke machte, es in das Land der Verheifsung brachte, wurde er aus El Schaddai oder Elohim (dafs beides sich im wesentlichen gleich ist, folgt daraus, dafs in den bezüglichen Stellen der Genesis ebensowohl אלהים steht, als אל שדי, vgl. z. B. 35, 9.) zu Jehovah. El Schaddai ist der unentwickelte Jehovah; Jehovah der potenzirte El Schaddai. So fafste das Verhältnifs der deiden Namen ganz richtig schon Calvin auf: *quasi diceret se Abr. et aliis patribus manifestasse quanta virtute praeditus sit ad suos tuendos et servandos et ipsos experientia sensisse, quam potenter atque efficaciter suos foveat, sustentet ac juvet. — — Quamvis autem praedicet, quae in illos contulit beneficia, negat tamen se illis fuisse cognitum in nomine suo Jehovah: quo significat, se nunc posteris illustrius patefacere deitatis suae gloriam.* Dies Verhältnifs der beiden Namen zu einander pafst ganz zu ihrer Ableitung und Bedeutung. In Elohim und El Schaddai wird die Gottheit nur nach ihrer äufserlichsten Beziehung betrachtet, so wie die ihnen entsprechende Stufe der subjectiven Religion, das blofse Abhängigkeitsgefühl, unter allen die niedrigste ist. Wo die Gottheit nur nach ihrer Allmacht, nach der Fülle der Kräfte erkannt wird, da fällt die Religion unter die oberflächliche Definition von Cicero, *de invent. II,* 22. und 53.: *religio est, quae superioris cujusdam naturae, quam divinam vocant, curam caeremoniamque affert.* Sofern den Patriarchen Gott blos als El Schaddai oder Elohim erschienen war (dafs daneben auch

die Offenbarung als Jehovah schon stattfand, ist oben gezeigt worden), galt auch von ihnen, was Nitzsch, Abh. über den Religionsbegriff der Alten, Stud. 1, 3. S. 541., von den Griechen bemerkt: „Die Griechen kennen gar keine andere Bezeichnung der Frömmigkeit, als eine solche, durch welche sie eine gefühlte, anerkannte, bethätigte Abhängigkeit von Gott, und zunächst etwas leidentliches, unterwürfiges, demüthiges ist". Am allgemeinsten εὐσέβεια, τὸ εὐσεβές, τὸ θεοσεβές. Von σέβεσθαι, σέβας, der Grundbegriff Scheu. — δεισιδαιμονία, θρησκεῖν, φοβεῖσθαι το θεῖον durch alle Zeiten des Hellenismus. In dem יהוה dagegen tritt an die Stelle der *superior natura, quam divinam vocant* eine bestimmte Gestalt, eine ausgeprägte Persönlichkeit. Es ist der einzige Name Gottes, der ihn nach seinem innersten Wesen bezeichnet, worauf schon Maimonides (angef. von Drusius, *tetragrammaton*, in Reland *decas p.* 42.) aufmerksam macht: *omnia nomina creatoris, quae inveniuntur in libris ss., sumta sunt ab operibus, praeter unum nomen, sc. Tetragrammaton, quod est proprium ei, et idcirco vocatur nomen separatum, quia significat substantiam creatoris significatione pura, in quo non est participatio. Alia vero nomina ipsius gloriosa significant cum participatione, quia sumta sunt ab operibus.* Es ist eben deshalb der einzige Name Gottes, welcher als *Nomen propr.* betrachtet werden kann, worauf schon Abenesra bei Reland p. 29 ff. aufmerksam macht. Dieser Unterschied von allen andern Namen Gottes prägt sich schon in der Sprache aus; das יהוה hat keinen Plural, keinen Artikel, keinen *Status constr.* Von ihm aus wird schon in der heiligen Schrift, Levit. 24, 12. 16., und nach ihr in dem Jüdischen Sprachgebrauche, dem יהוה ohne weiteres das הַשֵּׁם substituirt, was voraussetzt, dafs dies der Name schlechthin und ohne alle Concurrenz war, während alle andern Benennungen um die einzelnen Eigenschaften und Beziehungen herumirrten.

Noch ist darauf aufmerksam zu machen, wie uns die

Stelle einen wichtigen Aufschlufs mittheilt über die Art und Weise, auf die Elohim zu Jehovah wird. Dies geschieht nach ihr nicht durch wörtliche Belehrungen über sein Wesen, die er durch Moses dem Volke mittheilt, nicht durch eine rein innerliche Einwirkung auf die Gemüther des Volkes, wodurch das allgemeine Gottesbewufstseyn zum bestimmten erhoben würde, sondern es geschieht durch eine Reihe von historischen Thatsachen, an denen sich das Gottesbewufstseyn des Volkes nach und nach entwickelt. Auf geschichtlichem Wege wird Elohim zu Jehovah. Er erhebt dadurch die Gemüther zu sich herauf in den Himmel, dafs er auf die Erde herabsteigt, und dort in seinen Thaten sein Wesen entfaltet. Hier zeigt sich die Wahrheit, welche der von mehreren gegebenen Bestimmung Jehovahs als des Gottes der Offenbarung zu Grunde liegt. Mit Recht bemerkt Lücke, Comm. zum Joh. 2te Aufl. 1. S. 213.: „Der Mensch kann das Wesen Gottes nicht an sich und unmittelbar erkennen. Wir erkennen Gott in seiner Offenbarung, in seiner Geoffenbartheit, und nur in seinen Eigenschaften ist uns sein Wesen auf eine distincte und lebendige Weise bewufst und offenbar". So mufs die wahre Religion nothwendig einen geschichtlichen Charakter haben (vgl. über die Geschichtlichkeit der Religion die Bemerkungen von Nitzsch, System S. 48. und von Sack in der Apol. S. 34 ff.), und dieser geschichtliche Charakter, der auf Thatsachen beruhende Übergang des Elohim in Jehovah, bildet ihren Unterschied von allen falschen Religionen. Nur oberflächliche Betrachtung konnte den Monotheismus als den wesentlichen Vorzug der Religion Israels betrachten, und somit die vereinzelten monotheistischen Betrebungen des übrigen Alterthums als mit ihr auf einer Linie liegend (vgl. dagegen Nitzsch, Religionsbegr. S. 745., Sack, S. 34.). Wäre auch das ganze Heidenthum monotheistisch, so wäre und bliebe doch dieser eine Gott immer Elohim. Nur durch Zeugnisse und Thatsachen wird Elohim Jehovah, tritt an die Stelle der Einheit der Weltkräfte, der lebendige, per-

sönliche, überweltliche und zugleich innenweltliche Gott, der allein die Kraft hat, diejenigen, unter welchen er sich bezeugt hat, in eine wahrhaft religiöse Gemeinschaft zu vereinigen. — Dafs Elohim Jehovah werde, ist der Zweck der ganzen heiligen Geschichte; wie er es geworden, dies zu zeigen, das höchste Princip ihrer Darstellung.

Eine andere Hauptstelle, aus der wir das Grundwesen Jehovahs (somit auch sein Verhältnifs zu Elohim) kennen lernen können, ist die Exod. 34, 6. 7., wo Gott selbst dasselbe als Commentar zu seiner Erscheinung an Moses zusammenfafst. Da Jehovah bei Moses vorübergeht, ruft er, ablenkend von der Curiosität, von der Schale hindeutend auf den Kern, der Erscheinung ihre sittliche Bedeutung, ihre Einwirkung auf das Herz sichernd: „Jehovah, Jehovah, Gott gnädig und barmherherzig, langmüthig und von grofser Gnade und Treue, bewahrend Gnade den Tausenden, vergebend Schuld und Missethat und Sünde, und nicht vernichten wird er; heimsuchend Schuld der Väter an den Söhnen und an den Söhnen der Söhne bis ins dritte und vierte Glied". Hier treten besonders die sittlichen Eigenschaften als den Kern von Jehovahs Wesen bildend hervor; Jehovah, nicht Elohim ist Erbarmer und Richter. Ganz natürlich; denn in dem allgemeinen Gottesbewufstseyn treten grade diese Eigenschaften am meisten zurück; sie hängen am unmittelbarsten mit der Persönlichkeit zusammen, welche in dem allgemeinen Gottesbewufstseyn gar nicht, oder doch nur in schwacher Andeutung enthalten ist. Das Elohim hat nach Abstammung und Form keine Beziehung auf die Persönlichkeit und auf die sittliche Eigenthümlichkeit. Jehovah, der Seyende, das reine Seyn, bildet den Gegensatz nicht blos gegen die physische, sondern auch gegen die moralische Negation und Privation. Es ist dem Gebiete nicht blos der Vergänglichkeit, sondern auch der Sünde entnommen.

Dann sind die Stellen in Betracht zu ziehen, wo Jehovah als der Gott der Geister alles Fleisches, als derjenige be-

zeichnet wird, der seinen Geschöpfen, die in sich hülflos und elend sind, gibt ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα (Act. 17, 25.), nämlich Num. 16, 22: „Und sie (Moses und Aharon) fielen auf ihr Angesicht und sprachen: Jehovah, Gott der Geister alles Fleisches, willst du wegen der Sünde eines Mannes über die ganze Gemeinde zürnen?" 27, 17., wo Moses kurz vor seinem Tode spricht: „bestellen möge Jehovah, der Gott der Geister alles Fleisches, einen Mann über die Gemeinde". Elohim schwebt gleichsam über dem Geschaffenen; Jehovah ist die Seele desselben, und daher der Grund aller Hoffnung, der Trost aller Hülfsbedürftigen. — Diese Stellen zeigen recht deutlich, was von der mehreren neueren, besonders Jüdischen Schriftstellern beliebten Übertragung des Jehovah durch „der Ewige" zu halten ist. Sie ist nur dann zuzulassen, wenn vorher der vulgäre Begriff von der Ewigkeit Gottes mit Schleiermacher, Glaubenslehre 1. S. 295., rectificirt worden, so daſs sie nicht als ruhende Eigenschaft aufgefaſst wird, sondern in Verbindung mit seiner Allmacht und ewigen Kraft. Folgt man der Definition von Nitzsch (§. 67.: Gott ist ewig, d. h. nicht allein von der Zeitfolge und zeitlichen Schranke des Seyns ausgenommen, sondern auch die wirkende Ursache der Zeit und der zeitlichen Dinge), so verliert das Prädikat der Ewige seine eisige Kälte, und kann als Übertragung des Jehovah allenfalls zugelassen werden *). Weit bezeichnender noch als das neumodische: der Ewige, ist Luthers „der Herr", obgleich es sich ganz von der Wortbedeutung entfernt, und eigentlich Übertragung des אדני ist. — Ferner zeigen diese Stellen, insofern sie darthun, daſs das reine Seyn Gottes kein ruhendes, daſs er als der Seyende der Grund und die Wurzel alles Daseyns ist (Calv.: *vocatur Jehovah*, *quod a se ipso*

*) Auch die Arabische Benennung Gottes, القيوم, *subsistens, qui per se suaque essentia subsistit* (vgl. Krüger, *de nomm. dei Arabicis*, Leipz. 1759. S. 8.) hält sich weit mehr auf der Oberfläche.

habeat esse et arcana inspiratione omnia sustineat), dafs der *Graecus Venetus* der Sache nach richtig, wenn auch vielleicht sprachlich falsch, das יהוה auffafste, indem er es theils durch ὁ ὀντουργός, theils durch ὁ ὀντωτής wiedergab, welches letztere, wie Didymus l. c. p. 50. gründlich nachgewiesen hat, denselben Sinn gibt, nicht den Seyenden, sondern den Seyn machenden, ins Daseyn rufenden bezeichnet*). — Endlich zeigen diese Stellen, dafs Nitzsch, System §. 61., mit vollem Rechte die Bezeichnung Gottes als Geist, Joh. 4, 24., mit dem Namen יהוה parallelisirt. Indem aus dem Jehovahbegriffe hier das: der Gott der Geister alles Fleisches, abgeleitet wird, erscheint Jehovah als gleichbedeutend mit Geist. Weil er Geist an sich ist, so gehört ihm alles an, was in dem Geschaffenen von Geist sich findet. Freilich mufs das „Geist", wenn die Identität mit יהוה bestehen soll, auch mit Nitzsch in seiner wahren und vollen Bedeutung aufgefafst werden, Gott ist Geist nicht blos in sofern er für sich schlechthin vollkommen ist, sondern auch, in sofern er auf Grund der absolutesten Realität seines eignen Seyns, der Schöpfer und Vernichter aller Dinge ist, in sofern er, der allein Unvergänglichkeit hat, 1 Tim. 6, 16., die alleinige Quelle aller Realität in dem Vergänglichen bildet.

Elohim wird, wie schon gezeigt worden, nur durch die Offenbarung, nur auf dem Wege der Geschichte zu Jehovah, aber nachdem er auf diese Weise Jehovah geworden, wird er als der würkende nicht blos in den Thatsachen der Offenbarung, sondern auch in den Thatsachen der Natur erkannt. Das zur Bestimmtheit und zum Leben gelangte Gottesbewufstseyn erblickt überall den lebendigen und persönlichen Gott. Aus ei-

*) Hieraus erhellt auch, was von der Behauptung von Vatke, l. c. p. 672. zu halten ist, der Begriff des Urgrundes im Gegensatze zum geschaffenen Daseyn könne in dem Jehovah nicht liegen, weil in diesem Falle das einfache Seyn näher bestimmt seyn müfste. Allerdings kann das Jehovah sprachlich nicht den Schöpfer bezeichnen, aber weil Jehovah der Seyende, ist er auch der Schöpfer.

ner Menge von Belegstellen führen wir hier nur die Ps. 135, 6. 7. an: „Alles was Jehovah will, das thut er, im Himmel und auf der Erde, im Meere und in allen Tiefen. Er macht emporsteigen Dünste vom Ende der Erde, machet die Blitze zum Regen, bringet hervor Wind aus seinen Schatzkammern". Dann folgt, was derselbe Jehovah speciell an Israel gethan. Solche Stellen sind von der Bestimmung aus, dafs Jehovah der Gott der Offenbarung oder gar, dafs er der Israelitische Nationalgott sey, unerklärlich.

Auf der andern Seite aber steht nicht selten auch da, wo es sich um Thatsachen der Offenbarung handelt, der Name Elohim. Dieser Name, obgleich an sich der weniger gewichtige, kann doch unter Umständen der bedeutsamere seyn. So z. B. 1 Regg. 12, 22.: „Und es ward das Wort Haelohims an Schemajah, den Mann Haelohims". Vorher Rehabeams Entschlufs, mit Israel Krieg zu führen. Den menschlichen Gedanken werden die göttlichen entgegengesetzt. Schon wegen des deutlichen Zusammenhanges des דְּבַר הָאֱלֹהִים und des אִישׁ הָאֱלֹהִים darf das erstere האלהים, was in diesem Zusammenhange nachdrücklicher ist wie das יהוה, nicht mit Ewald in יהוה verwandelt werden. Ebenso 1 Sam. 23, 7., „Elohim hat ihn veräufsert in meine Hand", und V. 14.: „Elohim gab ihn nicht in seine Hand". Jehovah, der Gott Israels der David gehört, V. 10., den er durch das Ephod befragt, V. 11., ist der wirkende, aber es galt hier den Gegensatz gegen die menschlichen Ursachen, die menschlichen Entwürfe zu bezeichnen, und so wird der allgemeine Gottesname gewählt. Ebenso 1 Sam. 26, 8. Dafs Gott, nicht ein Mensch, nicht David selbst den Saul in seine Hand gegeben, macht Abisai geltend. 1 Sam. 14, 45.: „So wahr Jehovah lebt, kein Haar von seinem Haupte soll zur Erde fallen; denn mit Elohim hat er gethan an diesem Tage". Gott hat sich durch die That für ihn erklärt; so darf also kein Mensch sich gegen ihn erklären. —

Anderwärts steht Elohim, wo man Jehovah erwarten sollte, aus scheuer Ehrfurcht. Das eclatanteste Beispiel ist hier 2 Samuel. 12, 16. Zur Strafe für die Versündigung an Jehovah soll Davids Kind sterben, V. 14., Jehovah schlägt das Kind, V. 16. Er ist also auch der Einzige, der es retten kann. Und doch bittet David Haelohim für sein Leben. Dafs er von Jehovah seine Rettung erwartete, erhellt noch speciell aus V. 22.: „denn ich dachte: vielleicht wird Jehovah sich erbarmen und das Kind bleibt am Leben". Allein Jehovah wagte er nicht gradezu darauf anzureden, weil ihm seine Heiligkeit, sein Zorn wider die Sünde zu scharf entgegentrat. — An einer Menge von Stellen, namentlich in den Psalmen, wird das Elohim gewählt, mit Rücksicht auf den Misbrauch des Jehovah, welcher den an und für sich stärkeren Namen in den schwächeren verwandelte. Die umwohnenden Heiden und die heidnisch gesinnten unter Israel selbst erkannten in Jehovah zwar den Gott Israels, aber nicht den Gott an sich, den Inhaber der ganzen Fülle der Gottheit. Besser aber die Gottheit, als ein Gott. An allen solchen Stellen ist Jehovah im Hintergrunde; das blofse אלהים gilt dem יהוה אלהים gleich. Jehovah immer ausdrücklich zu nennen, war nicht nöthig, weil er das unbestreitbare Eigenthum Israels war, nur אלהים ihm streitig gemacht wurde. Das lebendige Gottesbewufstseyn weifs auch den in sich leeren Gottesnamen anzufüllen.

Die Heiden reden gewöhnlich nicht von Jehovah, sondern von Elohim. Dafs diese Thatsache nicht etwa aus einer abergläubischen Scheu zu erklären ist, den heiligen Namen dadurch zu verunreinigen, dafs man ihn Nichtisraeliten in den Mund legt, nicht aus einer kindischen Eifersucht auf den Besitz des Namens als solchen, zeigen die Ausnahmen. So z. B. 1 Sam. 29, 6.: „Und Akisch rief David und sprach zu ihm: so wahr Jehovah lebt, du bist rechtschaffen". 1 Regg. 10, 9., wo die Königin von Sabah zu Salomoh spricht: „es sey Jehovah, dein Gott, gepriesen, der an dir Wohlgefallen hatte,

dafs er dich erhob auf den Thron Israels. Weil Jehovah Israel liebt auf ewig, so hat er dich zum Könige gesetzt, zu thun Recht und Gerechtigkeit". 5, 21.: „Und es geschah, da Hiram die Worte Salomohs hörte, da freute er sich sehr und sprach: gepriesen sey Jehovah heute, der David gegeben einen weisen Sohn über dies zahlreiche Volk". Ebenso wenig aber darf diese Thatsache, wie man blos auf diese Stellen gesehen, dazu geneigt seyn könnte, daraus erklärt werden, dafs nach der Ansicht der heiligen Schriftsteller Jehovah blos der Nationalgott der Israeliten war, so dafs er von den Heiden nur da genannt werden konnte, wenn es sich speciell um Beziehungen zu Israel handelte. Dagegen spricht das Jehovah im Munde des Laban, des Jethro, des Bileam, als Name des höchsten Gottes, des Herrschers über die ganze Welt, des Gebieters auch über das eigne Leben, nach allen seinen Beziehungen. Der Grund ist nicht in einer Absicht der heiligen Schriftsteller, die Niemanden den Namen Jehovah beneideten, die mit Verlangen der Zeit entgegensahen, wo auf der ganzen Erde Jehovah nur Einer, und sein Name einer seyn sollte, Sach. 14, 9., sondern in der Sache selbst, in dem inneren Verhältnisse des Heidenthums und des Judenthums zu suchen. Jehovah ist auch der Heiden Gott, aber nur unter Israel hat er sich bezeugt, nur unter Israel sein Wesen so klar entfaltet, dafs auch auf das Dunklere Licht fällt. Die Heiden, so lange sie ignoriren, was unter Israel vorgegangen, bleiben auf dem Standpunkte des allgemeinen Gottesbewufstseyns stehen; sie reden nur von Elohim, weil sie nur von Elohim wissen. Überall, wo sie von Jehovah reden, läfst sich nachweisen, dafs sie von Israel abhängig sind. Die betreffenden Stellen zerfallen in eine doppelte Classe. Zuerst solche, welche keinen wesentlichen und wahren Fortschritt des Gottesbewufstseyns bekunden. Dahin gehören z. B. die drei zu Anfang angeführten. Schmid irrt sehr, wenn er in Bezug auf Akisch bemerkt: *a vera religione non videtur fuisse alienus.* Jehovah wird in diesen Stellen nur

als Gott Israels betrachtet. In seiner Losreifsung von Elohim wird er zum Götzen. Dann die später noch ausführlicher zu behandelnden Äufserungen von Laban, Jethro, Bileam. Bei diesen hat sich das Gottesbewufstseyn an den Thatsachen der Offenbarung wirklich weiter entwickelt. Ihnen ist Jehovah nicht eine einzelne Manifestation des Elohim, sondern der potenzirte Elohim selbst. Sie erkennen zwar, dafs Jehovah speciell Israel angehört, aber darum ist er ihnen nicht geringer als Elohim, sondern gröfser. Ihre Erkenntnifs des Verhältnisses von Jehovah und Elohim unterscheidet sich von der, die ein gläubiger Israelit besafs, nur dadurch, dafs sie weniger rein, weniger klar, weniger natürlich, weniger beständig war, mehr nur in einzelnen Momenten ihre Finsternifs durchleuchtete, so dafs sie bald wieder in die Allgemeinheit des Gottesbewufstseyns zurücksanken. Auch ihre Äufserungen aber bestätigen dasjenige als richtig, was Nitzsch, Abh. über den Religionsbegriff S. 740., so treffend über das Verhältnifs des Israelitischen Gottesbewufstseyns zu dem allgemeinen, Jehovahs zu Elohim sagt: „Der Gott Israels, ungeachtet dieser Erhabenheit und Undarstellbarkeit ist zwar nicht, wie das θεῖον der Griechen erkannt, sondern durch Zeugnisse und Thatsachen; allein es findet dennoch zwischen ihm und dem natürlich Erkennbaren, oder dem, dessen Daseyn allen Gottesverehrungen zu Grunde liegt, keine Entgegensetzung statt; denn Jehovah ist Elohim, ist Zebaoth, so wie El Schaddai. — — Die nationale Beschränkung ist mit der höchsten Entschränkung zugleich gesetzt. Der Gott Israels wird ebenso abgezogen von allen Begriffen und jeglicher Anschauung, als nahe bezogen auf jegliche Lebenserscheinung".

In Bezug auf den Gebrauch des Elohim und Jehovah in den übrigen Büchern des A. T. gibt Ewald l. c. eine brauchbare Sammlung des Materials, wenn auch die von ihm gegebenen Erklärungen, wie bereits nachgewiesen worden, vielfacher Berichtigungen bedürfen. Manches dahin Gehörige wird

in dem speciellen Theile unserer Abhandlung beigebracht werden. Ehe wir zu diesem übergehen, wollen wir uns nur noch kurz mit den Gottesnamen in dem Buche Hiob beschäftigen.

Bekanntlich braucht der Verfasser in dem Prologe gewöhnlich den Namen Jehovah, doch so, daſs er auch das Elohim daneben setzt, und zwar immer da, wo nur der allgemeine Begriff der Gottheit ausgedrückt werden soll, so z. B. Feuer Elohims, C. 1, 16., vom Blitze, als göttlichem, himmlischem Feuer, im Gegensatze gegen das gemeine, irdische; er beging keine Thorheit gegen Gott, V. 22., wo ebenfalls ein stillschweigender Gegensatz von Himmel und Erde, Gott und Mensch zu Grunde liegt; die Engel, Söhne Elohims, ganz im Allgemeinen göttlichen Geschlechtes, göttlicher Natur u. s. w. Ebenso steht Jehovah auch im Epiloge, und in den historischen Zwischenbemerkungen, wie C. 38, 1. 40, 1. 3. 6. Dagegen in dem Corpus des Buches, in den Reden Hiobs und der Freunde, finden sich die allgemeinen Gottesnamen אלוה, אל u. s. w., mit Ausnahme von C. 12, 9., wo יהוה steht.

Diese Thatsachen hat man auf verschiedene Weise zu erklären versucht. Mehrere haben daraus auf die Unächtheit des Prologes und Epiloges geschlossen. Diese müssen sich aber zu der gewaltsamen Annahme entschlieſsen, daſs aus dem in späterer Zeit abgefaſsten Prologe und Epiloge der Name Jehovah von den Abschreibern auch in die St. 38, 1. 40, 1. 3. 6. 42, 1. eingetragen worden sey. Ebenso müssen sie in C. 12, 9. das יהוה für unächt erklären, obgleich doch die critischen Auctoritäten für die Lesart אלוה (nicht אדני, wie Eichh. angibt) ganz unbedeutend sind (vgl. de Rossi), und um so weniger in Betracht kommen, da es so nahe lag, das sonst nicht vorkommende יהוה in das gewöhnliche אלוה zu verwandeln. Auch abgesehen von diesen Schwierigkeiten aber, so wie von den anderweitigen Gründen für die Ächtheit des Prologes und Epiloges, es wird durch diese Hypothese das Problem gar nicht gelöst. Denn immer bleibt noch die Frage: wie kam der

Verfasser des Prologes und Epiloges dazu sich des Namens Jehovah zu bedienen, der Verfasser der Reden sich seiner zu enthalten?

Andere, wie Eichhorn, Einl. Th. 5. §. 644. behaupten, dadurch, dafs er im Prolog und Epilog immer Jehovah, im Gedichte selbst Eloah und ähnliche Namen gebrauche, wolle der Verfasser sich von den Kämpfenden unterscheiden, sich als jünger als die Dialogisten darstellen. Allein diese Ansicht beruht auf der schon als unhaltbar nachgewiesenen Ansicht von der späteren Entstehung des Namens יהוה, an die kein Israelit je gedacht hat; sie kann dem Hindernifs, welches ihr C. 12, 9. in den Weg legt, nur dadurch entgehen, dafs sie entweder den Text willkührlich ändert, oder ebenso leichtsinnig behauptet, der Verfasser habe sich hier vergessen; endlich, schon allein C. 1, 21., wo Hiob ausruft: „Jehovah hat gegeben, Jehovah hat genommen, der Name Jehovahs sey gelobt", ist gegen sie hinreichend. Wie könnte der Verfasser wohl, wenn er solchen Plan hatte, dem Hiob gleich *in limine* den Namen Jehovah in den Mund legen?

Noch andere (Bertholdt, Einl. 5. S. 2153., Gesen., *thes. s. v.* אלהים) behaupten, der Verfasser habe das אלוה im poetischen Vortrage für angemessener und stärker gehalten, das יהוה dagegen, was in den historischen Büchern das gewöhnliche sey, für die geeignete Bezeichnung Gottes in der Prosa. Diese Ansicht aber läfst sich schon aus allgemeinen Gründen als unhaltbar darthun. Jehovah ist unter allen Gottesnamen grade der erhabenste. Die feurigste Poesie weifs Gott unter keinem würdigeren Namen zu feiern. Dafs dieser Name in den historischen Büchern vorherrscht, ist doch wahrlich nicht daraus zu erklären, dafs sie in Prosa geschrieben sind, sondern daraus, dafs sie sich mit den Thaten Jehovahs beschäftigen. Speciell auf unser Buch gesehen, spricht gegen diese Ansicht schon C. 1, 21. Das Gottesbewufstseyn Hiobs äufsert sich hier so lebhaft, dafs der Name, den wir hier finden,

gewiſs dem Verfasser der erhabenste und feierlichste war. Noch mehr aber C. 12, 9., wo der Name Jehovah grade an der Spitze der erhabensten Schilderung von Gottes Herrlichkeit steht, und sich eben durch diese Stellung gegen alle critischen Versuche behauptet und als absichtlich gewählt kund gibt. Schon Schultens erkannte dies Verhältniſs des Namens zum Contexte: *huic illustri aspectui accommodatissimum nomen Jehovah, quod alias in sermonibus Jobi et amicorum non occurrens dedita opera videtur adhibitum ad infinitam majestatem et perfectionem entis supremi consignandam.*

Die richtige Ansicht ist aus dem innersten Wesen des Buches zu schöpfen. Die Lösung der groſsen Frage, welche dasselbe behandelt, wird in ihm nicht durch die Verweisung auf einzelne Aussprüche des geoffenbarten Wortes Gottes gegeben; auch auf die thatsächliche Offenbarung Gottes wird nirgends Beziehung genommen. Das Problem wird vielmehr als ein solches aus der natürlichen Theologie behandelt, mit Hülfe der durch den Geist Gottes geläuterten Vernunft und der Erfahrung. Der Standpunkt ist zwar der des durch die innere und äuſsere Offenbarung geläuterten Gottesbewuſstseyns, aber sichtlich entäuſsert sich der Verfasser aller speciellen Bestimmtheit, welche dies Gottesbewuſstseyn durch die Offenbarung erhalten hat. Kurz er beobachtet das Verfahren, welches jede natürliche Theologie beobachten muſs, wenn sie nicht aufhören will entweder Theologie oder natürlich zu seyn. — War nun der Verfasser entschieden auf dem Standpunkte des allgemeinen Gottesbewuſstseyns zu bleiben, so war es auch natürlich, daſs er die Redenden in der Regel auf den Gebrauch der diesem Standpunkte entsprechenden Namen Gottes beschränkte. Nur einmal läſst er den Hiob diese Schranken durchbrechen, weil seinem Gefühle von der Herrlichkeit Gottes die niederen und vagen Namen nicht genügen. Diesem scheinbaren Vergessen, diesem Herübergreifen in ein fremdes Gebiet liegt die gröſste Absichtlichkeit zu Grunde.

Diese

Diese Ansicht hat nicht blos das für sich, dafs sie im Einklange steht mit dem, was alle übrigen Bücher über das Verhältnifs von יהוה zu den übrigen Gottesnamen aussagen, und dafs sie alle Thatsachen befriedigend erklärt, von keiner der den andern Ansichten entgegenstehenden Schwierigkeiten getroffen wird. Sie empfiehlt sich noch speciell durch die Analogien, welche das Buch selbst für sie darbietet. Mit derselben Absichtlichkeit, mit der der Verfasser den Gebrauch des Namens Jehovah vermeidet, hat er die Scene in das Vormosaische Zeitalter, hat er sie zugleich aufserhalb der Gränzen Palästinas, in das benachbarte Arabien verlegt, und läfst alle sich Unterredenden von einem aufserhalb des Offenbarungszusammenhanges lebenden Volke seyn, eine Fiction, die er aufs geflissentlichste und künstlichste, selbst in den Schilderungen der Natur und der Sitten, in der Enthaltung aller speciellen Beziehungen auf das Mosaische Gesetz, ja sogar in der absichtlichen Wahl alterthümlicher und veralteter Worte durchführt, so dafs Viele die Fiction für Wahrheit, das Buch für ein Vormosaisches, nichtisraelitisches Erzeugnifs gehalten haben. Der alleinige Zweck dieser Fiction ist der, darauf hinzudeuten, dafs die Lösung des Problems nicht vom Standpunkte der Offenbarung, sondern der natürlichen Theologie aus gegeben werden soll. — Dann gewährt uns noch das Buch Koheleth eine merkwürdige Analogie. Auch hier wird der Name Jehovah sorgfältig vermieden, und zwar aus demselben Grunde, und ebenso mit begleitendem durchgängigem Absehen von den Aussprüchen und Thatsachen der Offenbarung, was um so bedeutender, je offenbarer die Gattungsähnlichkeit der beiden Bücher.

Specieller Theil.

Genesis.

Cap. 1 — 2, 3.

Der Gebrauch des אלהים ist in diesem Abschnitte ganz constant und ausschliefslich. Der Inhalt ist im Allgemeinen von der Art, dafs an sich füglich auch Jehovah stehen konnte. Dafs Jehovah nicht selten als Schöpfer Himmels und der Erden erscheine, haben wir schon früher bemerkt. Wir wollen es aber hier noch durch mehrere Beispiele erhärten, da es für die ganze Ansicht von dem Gebrauche der Gottesnamen in unserem Stücke von grofser Wichtigkeit ist. Gleich in den Stellen des Pentateuch, in welchen auf unser Stück Beziehung genommen wird, Exod. 20, 11., vgl. 31, 17., heifst es: „denn in sechs Tagen hat Jehovah geschaffen den Himmel und die Erde, das Meer und alles was darinnen ist, und er ruhte am siebenten Tage; darum segnete Jehovah den Sabbathtag und heiligte ihn". In Ps. 104., der die Werke der Natur besingt, steht durchgängig Jehovah. „Die Bäume Jehovahs" V. 16. „Wie viel sind deiner Werke Jehovah! Du hast sie alle mit Weisheit geschaffen. Die Erde ist voll deines Gutes". V. 24. Ps. 8., der den Inhalt unseres Abschnittes in ein Gebet fafst, beginnt und schliefst mit: Jehovah, unser Herr, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde. In Ps. 33, 6. heifst es mit deutlicher Beziehung auf unseren Abschnitt: „durch das Wort Jehovahs sind die Himmel gemacht und durch den Geist seines Mundes all ihr Heer". Jes. 42, 5. wird Jehovah genannt „Schöpfer des Himmels und sein Ausspanner, Ausdehner der Erde mit ihren Erzeugnissen" u. s. w.

Nur an einer Stelle mufste unter allen Umständen Elohim stehen, nämlich an der C. 1, 27.: „und Elohim schuf den Men-

schen in seinem Bilde, im Bilde Elohims schuf er ihn". Dafs hier das אלהים unumgänglich nothwendig war, geht schon daraus hervor, dafs es an den Stellen, wo von derselben Sache die Rede ist, C. 5, 1. und 9, 7., wiederkehrt. Ebenso aus der Analogie des בני אלהים als Bezeichnung der Engel, wofür nie בני יהוה gesetzt wird. Sohn Jehovahs, Träger des Ebenbildes Jehovahs ist nur Einer. Den Creaturen, so erhaben sie auch seyn mögen, eignet blos der unbestimmte Begriff einer Theilnahme an dem göttlichen Wesen, einer Gottähnlichkeit, im Gegensatze gegen einen rein irdischen Ursprung, eine rein irdische Beschaffenheit, wie sie den übrigen Geschöpfen beiwohnt. Die Engel, בני אלהים, *diviniori naturae participes*, im Gegensatze gegen die בְּנֵי אָדָם; die Menschen in Gottes Bilde geschaffen, im Gegensatze gegen die Thiere. — Von dem Bilde Jehovahs konnte hier ebenso wenig die Rede seyn, wie in Ps. 8, 6.: „du hast ihn wenig Gottes ermangeln lassen", *parum eum abesse jussisti a divino et coelesti statu*, für אלהים das יהוה stehen konnte.

Liegt nun aber bei allem übrigen in dem Inhalte kein Grund, welcher den Gebrauch des Namens Elohim an sich nothwendig machte, so mufs untersucht werden, was denn grade hier den Verfasser bestimmte, diesen Namen so geflissentlich zu gebrauchen, den Namen Jehovah so durchgängig und so absichtlich zu meiden.

Ewald, Compos. S. 91., meinte diesen Grund in der Form der Darstellung gefunden zu haben. Nach ihm konnte der Name Elohim in dem ganzen Stücke nur stehen, weil die Gottheit hier völlig als ein menschlicher Baumeister zu Werke geht. Der unbeschreiblich Mächtige kann nur wollen und gebieten, nicht menschlich ein Werk vollführen, und in Zwischenräumen sogar, um nicht alles zu vollenden und der Ruhe zu geniefsen.

Diese Erklärung ist aber gewifs unter allen, die gewählt werden konnten, die unglücklichste. Nicht das Concrete flieht

Jehovah, sondern das Abstracte, das er Elohim überläſst. Ihm wohnt die vollkommenste *fuga vacui*, nicht die *fuga pleni* ein. Daſs der Inhalt für Jehovah zu menschlich, widerlegt sich gleich durch einen Blick auf Stellen, wie C. 2, 3. 6, 1—4. 18. 19. u. s. w. Gramberg l. c. p. 12. stellt den Satz auf: *Jehovista magis fovet anthropopathismum, quam Elohista*, und die Richtigkeit der Wahrnehmung, welche diesem Satze zu Grunde liegt, daſs nämlich der Name Jehovah mit Vorliebe da gebraucht wird, wo Gott im Vorspiele seiner Menschwerdung gleichsam Fleisch und Blut annimmt, läſst sich gar nicht bezweifeln, und liegt schon in demjenigen begründet, was früher über das Grundverhältniſs von Jehovah und Elohim bemerkt worden ist.

Wie Gott sich als der er von Ewigkeit war, als Jehovah, allmählig zu erkennen gab, wie er für das menschliche Bewuſstseyn nach und nach aus Elohim zu Jehovah wurde, dies nachzuweisen ist der Zweck des Verfassers. Von diesem Standpunkte aus nun, nicht darauf gesehen, was Gott in sich, sondern was er im Verhältnisse zu den Menschen ist, gehört die Schöpfung dem Gebiete Elohims an. Wäre nichts wie die Schöpfung, so würde das Gottesbewuſstseyn nicht über die Unbestimmtheit und Allgemeinheit herausgekommen seyn. Nur durch die Erlösung fällt das Licht auf die Schöpfung. Den Beweis hiefür liefern diejenigen, welche bei dieser einen That Gottes stehen bleiben, und für die alle übrigen nicht geschehen sind. Ihnen bleibt Gott ein ferner Gott; sie wissen nur von Elohim; dies zeigt schon ihre Vorliebe für die vagsten Bezeichnungen Gottes — die Gottheit, der Himmel, die Allmacht, die Vorsehung u. s. w. — und ihre Scheu vor allen solchen Namen, welche Gottes Persönlichkeit hervorheben, und auf die innigste Beziehung des ganzen Daseyns auf ihn hinweisen. Gott ist ihnen nur ein unbestimmtes Etwas; die *superior natura quam divinam vocant* des Cicero, das τὸ θεῖον der Griechen. — Der Apostel sagt Röm. 1, 20.: τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ

ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἥτε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης. Hienach enthält die Natur eine volle und reiche Offenbarung Gottes, aber sie zu erkennen, dazu gehört eine νόησις, und diese νόησις geht dem natürlichen Menschen ab. Wäre sie vorhanden, so würde der Gang von Elohim zu Jehovah unnöthig seyn. — Eine Analogie bietet uns hier Ps. 19. dar. V. 2.: „Die Himmel verkünden die Ehre Els". Dagegen V. 8.: „Das Gesetz Jehovahs ist vollkommen, erquickend die Seele; das Zeugnifs Jehovahs ist wahr, weise machend den Thoren". Und so durchgängig Jehovah bis zu Ende. Auch hier wird mit Rücksicht auf die Erkennbarkeit Gottes der Name Jehovah ihm nur insofern beigelegt, als er sich in der Geschichte offenbart, während anderwärts, wo auf die Sache an sich gesehen wird, Gott auch als Urheber der Natur Jehovah heifst.

Hängt nun aber der Gebrauch des Namens Elohim in unserem Stücke von dem angegebenen Grunde ab, so enthält er schon eine Hinweisung auf die im folgenden zu berichtende Entfaltung Jehovahs. Denn nur mit Rücksicht auf Jehovah wird Gott als Weltschöpfer durch Elohim bezeichnet.

Noch müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf den Plural des *Verbi* und des *Suff.* in Cap. 1, 26. richten: „Und Gott sprach: wir wollen Menschen machen (נַעֲשֶׂה) in unserem Bilde, nach unserer Ähnlichkeit". Dieser Plural ist um so wichtiger für die Erklärung der Pluralform des אלהים, da er dieser selbstständig zur Seite steht. Denn dafs er nicht etwa mit Rücksicht auf die Form des אלהים gewählt worden, zeigt die Parallelstelle C. 11, 7., wo Jehovah sagt: „auf! wir wollen herabsteigen und verwirren dort ihre Lippe", zeigt auch, dafs der Plural sich grade bei der Erschaffung des Menschen findet, des Endzieles der ganzen Schöpfung, an dem sich die unendliche Kraftfülle der Gottheit ganz anders offenbarte, wie an der übrigen Schöpfung. Die einzig richtige Erklärung ist hier die, welche wir auch bei dem Elohim angewandt haben,

so dafs beides sich einander zur Bestätigung dient. Der Plural bezeichnet die Fülle der Kräfte, die Weite, den Reichthum und die Herrlichkeit des Wesens. Der eine Gott fafst jegliche Menge in sich. So kann er in C. 11. dem: wir wollen bauen, wir wollen machen der Menschen, die auf ihre Zahl und Gemeinschaft vertrauen, sein, wir wollen herabsteigen, wir wollen verwirren, entgegensetzen. Der richtigen Erklärung des Plural näherten sich schon die alten Juden, in Bezug auf die Theodoret, der die Beziehung auf die Dreieinigkeit vertheidigt, in der *Quaest.* 19. *in Gen. opp.* 1. *p.* 22. Folgendes bemerkt: Ἰουδαῖοι δὲ εἰς ἑτέραν ἐξώκειλαν παραφροσύνην· φασὶ γὰρ πρὸς ἑαυτὸν εἰρηκέναι τὸν τῶν ὅλων Θεὸν τὸ ποιήσωμεν ἄνθρωπον, κατά τινα μίμησιν τῶν τὰς μεγάλας πεπιστευμένων ἀρχάς. Καὶ γὰρ ὕπαρχοι καὶ στρατηγοὶ πληθυντικῶς εἰώθασι λέγειν τὸ κελεύομεν καὶ γράφομεν καὶ προστάττομεν καὶ ὅσα τοιαῦτα. Der Fehler ist nur der, dafs sie den Gebrauch des Plurals im Munde derer, welche im Besitze der höchsten irdischen Macht sind, so roh äufserlich zur Erläuterung des Plurals im Munde Gottes anwenden, statt ihn auf seine Wurzel, die Fülle der Kräfte, das *unus instar multorum*, zurückzuführen, und aus dieser Wurzel dann auch den Gebrauch des Plurals von Gott abzuleiten. Übrigens zeigt uns Theodorets und anderer Kirchenväter Beziehung des Plurals auf die Dreieinigkeit, dafs es zufällig war, wenn dieselbe Erklärung bei dem Elohim erst von Petrus Lombardus beliebt wurde (vgl. S. 184.). Es erklärt sich daraus, dafs der Plural hier nicht, wie dort, in die Übersetzung übergegangen war. — Noch dient die Analogie des נעשה u. s. w. dazu, dafs wir nicht der Meinung beipflichten, die Bedeutung des Plural sey in dem אלהים ganz verloren gegangen, der Plural bezeichne, wie sonst zuweilen, ohne weiteres das *Abstractum*. Dafs man den Plural als Plural ohne alles Bedenken, ohne sich auch dadurch irre machen zu lassen, dafs dieselbe Form von den Götzendienern zur Bezeichnung der Mehrheit gebraucht wurde, von dem einen wahren

Gotte gebrauchte, der, was man nur der Mehrheit zutheilen mochte, in sich befaſste, zeigt, wie fest der Monotheismus gegründet war, wie wenig man das Bedürfniſs fühlte, sich auf äuſserliche Weise von dem Polytheismus abzusondern. Den Namen Elohim, der ursprünglich gewiſs schon dem einen Gotte eigenthümlich war, noch ehe der Polytheismus aufgekommen, gebrauchte man nachher grade recht geflissentlich, um zu zeigen, daſs man in dem Einen alles habe, was jene in Vielen zu haben glaubten. In diesem Sinne kann eine Entstehung des Namens aus dem Polytheismus, oder vielmehr eine Beziehung seines Gebrauches auf ihn, zugegeben werden, während die Annahme derselben in jedem anderen Sinne ungereimt ist*).

Cap. 2, 4. — Cap. 3.

In diesem Stücke tritt an die Stelle des Elohim als regelmäſsiger Name Gottes, der nur wo die Nothwendigkeit dringt verlassen wird, das Jehovah Elohim.

Wir müssen vor allem die Bedeutung dieser Zusammensetzung zu bestimmen suchen. Das wohlfeilste und sicherste Hülfsmittel dazu sind die Parallelstellen, und es ist unbegreiflich, wie so viele ohne gründliche Befragung derselben es gewagt haben, über die Bedeutung des Jehovah Elohim Bestimmungen zu geben.

Nach den Parallelstellen stehen die beiden *Nomm.* also neben einander, daſs das אלהים die Apposition zu Jehovah bildet, Jehovah Elohim = Jehovah, der zugleich Elohim ist, oder auch, was auf dasselbe herauskommt, Jehovah-Elohim, so daſs die beiden Namen eine Art von *Nomen compositum* bilden. Den Grund der Zusammensetzung bildet immer der Ge-

*) Gegen die Ableitung des Elohim aus einer Ausbildung der Sprache im Polytheismus erklären sich auch Gesenius, Gesch. S. 18. und Hoffmann, in Ersch und Grubers Enc. II, 3. S. 375.

gensatz gegen particularistische Vorstellungen von Jehovah, das Streben, den Wahn zu beseitigen, dafs Jehovah nur Gott Israels sey, ein Wahn, durch den das an und für sich höhere Jehovah beziehungsweise das niedere wird, so dafs es durch das an und für sich niedere Elohim gehoben werden kann. Das Elohim steht in dieser Zusammensetzung auf gleicher Linie mit dem Zebaoth, der Weltengott. Eine Umschreibung des Jehovah Elohim enthalten Stellen wie Ps. 18, 32.: מִי אֱלוֹהַּ מִבַּלְעֲדֵי יְהוָֹה, wer ist Gott, aufser Jehovah, und Jes. 44, 6. wo Jehovah sagt: מִבַּלְעָדַי אֵין אֱלֹהִים, aufser mir ist kein Gott; Deut. 32, 39.: nicht ist ein Elohim neben mir.

Einen förmlichen Commentar über das Jehovah Elohim liefern uns die Worte, in die David ausbricht, nachdem er die Verheifsung durch Nathan empfangen, 1 Chron. 17, 16 ff., vgl. mit 2 Sam. 7, 18.: „Wer bin ich, Jehovah Elohim, und was ist mein Haus, dafs du mich gebracht bis hieher. Und dies war noch gering in deinen Augen, Elohim. — — Jehovah, wegen deines Knechtes und nach deinem Herzen hast du gethan alles dies Grofse. — — Jehovah, nicht ist einer wie du und nicht ist Elohim aufser dir. Und nun Jehovah du bist Haelohim". In diesen letzten Worte erklärt sich David darüber, warum er Gott als Jehovah Elohim angeredet. Was Jehovah gethan ist so grofs, dafs es nicht einem beschränkten Nationalgott zugeschrieben werden kann, dafs es hinführt auf einen Gott, in dem die höchste lebensvollste Beschränkung mit der höchsten Entschränkung verbunden ist. Es liefert den thatsächlichen Beweis, dafs der Gott Israels zugleich die Gottheit, der Inbegriff dessen ist, was überhaupt Göttliches existirt.

Exod. 9, 30. sagt Moses zu Pharao: „und du und deine Knechte, ich weifs, dafs ihr euch nicht fürchtet vor Jehovah Elohim". Dafs Jehovah Gott der Hebräer sey, gaben die Ägypter willig zu. Aber die Anerkennung Jehovahs in diesem Sinne

reichte nicht hin, sie zu Israels Freilassung zu bewegen. Dafs Jehovah der höchste und der alleinige Gott, der Herr des Himmels und der Erde sey, das ihnen und zugleich den Israeliten fühlbar zu machen, war der Zweck aller Plagen, und dieser Zweck war bisher nur noch sehr unvollkommen erreicht. Jedesmal, sobald der Druck nachliefs, unterschieden sie wieder zwischen Jehovah und Elohim, und vermeinten im Himmel mächtigen Schutz gegen Jehovah finden zu können.

1 Regg. 18, 21. bezeichnet Elias als die grofse Frage, welche zwischen den Verehrern des wahren Gottes und den Baalsdienern obschwebte, die: ob Jehovah Haelohim sey, oder Baal.

Jon. 4, 6. heifst es: „Jehovah Elohim bereitete einen Kikajon". Wo von Gott im Verhältnisse zu den Niniviten die Rede war, zu denen er nur in der allgemeinsten Beziehung stand, hatte der Verfasser den Namen Elohim gebraucht. So C. 3, 3.: „Ninive war eine grofse Stadt Gottes, לאלהים" (die Gröfse, weit entfernt sie der Beziehung zu Gott zu entziehen, machte dieselbe nur um so enger) V. 5. 8. 9. 16. Im Verhältnifs zu seinem Propheten Jonas dagegen, war Gott Jehovah. Hätte der Verfasser aber diesen Namen immer allein gebraucht, so hätte der Irrthum entstehen können, als sey der allgemeine Gott verschieden von dem besonderen, und also der letztere geringer. Der Verfasser zeigt daher durch die Verbindung beider Namen in C. 4, 6., dafs die Person dieselbe, nur ihre Beziehung verschieden sey, derselbe der in Bezug auf Ninive Elohim, in Bezug auf Jonas Jehovah. Die persönliche Identität von Elohim und Jehovah hervorzuheben, war um so wichtiger, da der Grundgedanke des Buches der ist, zu zeigen, dafs Jehovah auch der Heiden Gott sey, so dafs dasselbe eine wahrhaft prophetische Tendenz hat. Absichtlich wird in C. 1. hervorgehoben, wie bei den Heidnischen Schiffsleuten das allgemeine Gottesbewufstseyn sich zum Jehovahbewufstseyn ausbildet (in C. 1. 6. sagen die Heiden: „rufe deinen Gott, vielleicht wird Haelohim uns gnädig seyn", V. 9. redet Jonas zu ihnen von:

Jehovah, dem Gotte des Himmels, der gemacht das Meer und das Trockene, V. 14., nachdem Jonas ihnen gesagt, daſs Jehovah dies Unwetter herbeigeführt, rufen sie, die Unterscheidung zwischen dem Gotte des Jonas und Haelohim fahren lassend, Jehovah an: ach, Jehovah, laſs uns nicht umkommen wegen der Seele dieses Mannes); in C. 3., wie auch lebendige Furcht Elohims von Jehovah Verschonung erwirbt, was eben nur bei persönlicher Identität von Jehovah und Elohim möglich ist. — Nachher konnten dann wieder die Namen einzeln gebraucht werden, und zwar um die Identität des Jehovah und des Elohim noch schärfer zu bezeichnen, ohne genaue Sonderung, so daſs Elohim nun auch in Beziehung zu Jonas vorkommt.

Im wesentlichen in demselben Sinne, in dem an den bezeichneten Stellen das Jehovah Elohim, findet sich anderwärts auch das Elohim Jehovah. So sagen Jos. 22, 22. die 2½ Stämme: „El, Elohim, Jehovah, der weiſs es, und Israel soll es wissen". Obgleich hier allerdings zunächst die drei Gottesnamen in dem Verhältniſs der Steigerung stehen, so daſs Elohim gröſser ist als El, Jehovah gröſser als Elohim, so erhält doch das Jehovah eben erst in dieser Verbindung seine volle Bedeutung; das vorausgeschickte El, Elohim zeigt, daſs Jehovah, den sie zum Zeugen anrufen, und dessen Rache sie sich unterwerfen, der allmächtige und der einzige Gott ist, nicht ein Gott, gegen den man etwa im Himmel anderen Schutz finden könnte, vergl. auch Ps. 50, 1.

Halten wir uns nun an diese Parallelstellen, und fassen wir zugleich ins Auge, daſs in dem vorhergehenden Stücke ausschlieſslich Elohim gebraucht wird, daſs die Verbindung des Jehovah Elohim nicht über unser Stück hinausgeht, sondern daſs nachher das Jehovah und das Elohim allein gesetzt wird, je nachdem der Gegenstand es erfordert, so kann über Zweck und Bedeutung der Zusammensetzung kein Zweifel ferner seyn. Jehovah ist der Gottesname, der dem Inhalte unseres Abschnittes angemessen ist. Wir betreten hier die erste Stufe des

Überganges von Elohim zu Jehovah. Der lebendige, persönliche, sich offenbarende, heilige Gott tritt uns hier entgegen. Er erscheint als der Menschen liebender Versorger, als Ordner des sittlichen Lebens, gebietend und verbietend, er als Urheber der Strafe, als Eröffner der Aussicht auf die dereinstige Wiederherstellung. Hätte der Verfasser nun blos solche vor Augen, welche zur festen und klaren Erkenntnifs des Verhältnisses von Elohim zu Jehovah gelangt sind, so würde er sich mit dem blofsen Jehovah begnügen. Da er aber vielmehr die Absicht hat, in die Tiefen des Verhältnisses von Jehovah und Elohim erst einzuführen, so erscheint ihm der Übergang von Elohim zu dem blofsen Jehovah als zu rasch. Er fürchtet ein Misverständnifs, fürchtet, dafs man den Gott, der so menschlich mit den Menschen verkehrt, für persönlich verschieden halten möge von dem Schöpfer Himmels und der Erden, für einen blofsen Untergott und Vermittler. So bedient er sich der Zusammensetzung Jehovah Elohim in diesem Abschnitte, damit in allen folgenden, wo Jehovah vorkommt, in diesem der offenbar gewordene Elohim, wo Elohim, in ihm der verhüllte Jehovah erkannt werde.

Dafs der Inhalt des Abschnittes im Ganzen und Grofsen den Namen Jehovah erforderte, ist bereits gezeigt worden. Von diesem Grundcharakter abgesehen, hätte bei manchem Einzelnen ebenso gut wie in Cap. 1. Elohim stehen können. So z. B. C. 2, 5.: „denn noch hatte Jehovah Elohim nicht regnen lassen über die Erde" u. s. w. Käme die Begebenheit hier blos als Naturereignifs in Betracht, so würde Elohim das Passende seyn. Allein die Notiz ist hier als Vorbereitung desjenigen zu fassen, was bald nachher über die Pflanzung des Paradieses gesagt wird, und so erhält sie eine ganz andere Bedeutung; der lebendige und liebevolle Gott sorgte für den Menschen, ehe er noch da war, und bereitete die Erde ihm zur Wohnung. So könnte in der Erzählung von der Erschaffung des Weibes V. 18—25. an und für sich, wenn das Weib blos

als Schöpfungsstück betrachtet würde, wie in C. 1, 27., wo der Mensch nur als Glied in der grofsen Kette des Geschaffenen, als Theil der Natur in Betracht kommt, auch Elohim stehen. Aber in diesem Zusammenhange, wo die Erschaffung des Weibes Gottes Liebe zeigen soll, die sich des einsamen und verlassenen Menschen annahm, und somit seine Verpflichtung zur Dankbarkeit, die Verherrlichung Gottes als höchsten Zweck der Ehe, die Strafbarkeit des durch Verführung des Weibes bewirkten Abfalls, war Jehovah das allein passende. — Schon in der Überschrift steht mit vollem Rechte sogleich das Jehovah Elohim. Die Überschrift, welche absichtlich in die engste Beziehung zu dem Schlusse des vorigen Abschnittes gesetzt wird — vgl. V. 3., אֲשֶׁר־בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת *), mit V. 4., בְּהִבָּרְאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת יְהוָֹה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמָיִם — macht darauf aufmerksam, dafs in diesem Verse die Anfänge der Weltgeschichte berichtet werden sollen, sofern Jehovah dabei thätig war, so wie der vorige Abschnitt sich mit Elohims Thätigkeit beschäftigt hatte.

Dafs der Name Jehovah Elohim nur da stehen kann, wo der Verfasser redet, nicht auch da, wo er Andere redend einführt, versteht sich nach dem Bemerkten von selbst. Das Jehovah Elohim ist ihm ja nicht eigentlicher Gottesname, sondern das Elohim nur hinzugesetzt, um Misdeutungen des Jehovah zu vermeiden, die grade in diesem Contexte nahe lagen.

*) Das לַעֲשׂוֹת wird hier hinzugefügt als Gegensatz gegen das שַׁבָּת. Gottes Schaffen war ein Thun, auf welches das Ruhen folgte. So soll auch auf das Thun des Menschen die Ruhe folgen. Das Schaffen, das Gott Eigenthümliche, das Thun, das ihm und dem Menschen Gemeinsame, vgl. Exod. 20, 9—11.: „sechs Tage sollst du arbeiten und thun all dein Werk; und der siebente Tag ist Sabbath dem Herrn, deinem Gott, nicht sollst du thun alles Werk u. s. w. Denn sechs Tage hat gemacht Jehovah den Himmel und die Erde", vgl. auch hier V. 2.

Fände sich in den Reden Anderer auch Jehovah Elohim, so müfste die Richtigkeit unserer Erklärung bezweifelt werden. Nach ihr kann in ihnen nur Jehovah oder Elohim stehen, und die Setzung des einen oder des anderen mufs auf ihren bestimmten Grund zurückgeführt werden können. — Es heifst C. 3. V. 1—5.: „Und die Schlange war listiger als alle Thiere des Feldes, welche Jehovah Elohim gemacht, und sie sprach zum Weibe: sollte denn Elohim wirklich gesagt haben, ihr sollt nicht essen von allen Bäumen des Gartens? Und das Weib sprach zur Schlange: von den Früchten der Bäume des Gartens dürfen wir essen. Und von den Früchten des Baumes, welcher inmitten des Gartens, hat Elohim gesagt, sollt ihr nicht essen, und sie nicht berühren, damit ihr nicht sterbet. Und die Schlange sprach: ihr werdet nicht sterben, sondern Elohim weifs, dafs am Tage, da ihr davon esset, da werden geöffnet eure Augen, und ihr werdet wie Elohim, wissend das Gute und das Böse". Folgte der Ausdruck der Sache, so müfste in der Rede der Schlange sowohl, wie des Weibes, nothwendig Jehovah stehen. Denn jede Beziehung zur sittlichen Natur des Menschen eignet vorzugsweise Jehovah, dem lebendigen, persönlichen, heiligen Gott, und nach dem Verfasser hatte Jehovah Elohim = Jehovah, dasjenige gesagt, was Weib und Schlange Elohim beilegen. Das Auseinandertreten von Ausdruck und Sache mufs seinen bestimmten Grund haben. Als solchen gibt Hartmann l. c. p. 128. den an, der Verfasser habe es unwürdig gefunden, den ehrwürdigen, heiligen Namen Jehovah von einem Thiere, einer Schlange, aussprechen zu lassen. Allein dieser Grund ist unzulässig, theils weil sich von einer solchen Superstition in Bezug auf den Namen Jehovah sonst keine Spuren in der heiligen Schrift nachweisen lassen — die Verfasser tragen kein Bedenken, ihn Heiden, ja frechen Spöttern, vergl. z. B. Exod. 5, 2., in den Mund zu legen, — theils weil er nicht zugleich auch das Elohim im Munde des Weibes erklärt. Das Richtige ist Folgendes. Das Hauptkunst-

stück des Verführers war damals, wie noch jetzt, dafs er Jehovah in Elohim, den lebendigen heiligen Gott, in ein *nescio quod numen* — wie vage das Elohim im Munde der Schlange ist, zeigt am besten das: ihr werdet wie Elohim, ihr erhebet euch zu überirdischer Natur und Würde — verwandelt. Erst nachdem er dies gethan, konnte er mit seiner Vorspiegelung einer Lüge hervortreten. Jehovah ist kein Mensch, dafs er lüge. Das Weib hätte den Namen Jehovah den feurigen Pfeilen des Bösewichts als einen undurchdringlichen Schild entgegenhalten sollen. Der Gebrauch des Namens Elohim (dafs dieser nicht etwa aus Unkenntnifs des Namens Jehovah zu erklären ist, zeigt z. B. C. 4, 1.) war der Anfang ihres Falles. Zuerst Verflachung und Verdunkelung des Gottesbewufstseyns; dann erscheint ihr der Baum als gut zu essen, und eine Lust für die Augen. Erst stirbt Gott, dann lebt die Sünde auf.

Man beachte, welche wichtige Resultate der vorliegende Abschnitt für unsere ganze Untersuchung gewährt. Das zunächst liegende ist, worauf schon Hartmann S. 97. aufmerksam macht: die Zusammensetzung Jehovah Elohim ist der Tod der Hypothese, die nur zwei Gottesnamen, Jehovah und Elohim, als Merkzeichen kennt. Weiter folgt aus dem Jehovah Elohim, dafs die Gottesnamen nicht etwa von den angeblichen Verfassern der einzelnen Fragmente herübergenommen sind — wir sahen schon, dafs das Jehovah Elohim einen vorhergehenden Abschnitt mit dem blofsen Elohim voraussetzt — sondern dafs der Verfasser des Ganzen sie mit Bedacht ausgewählt hat. Dann aus dem Verhältnifs des Jehovah hier und des Elohim dort zu dem Inhalte der beiden Abschnitte, dafs die Differenz zwischen beiden Namen eine rein sachliche ist, so dafs wir erwarten müssen, sie auch im Folgenden je nach Verschiedenheit des Inhaltes wechseln zu sehen. Wie fein und tief der Verfasser die sachliche Differenz auffafst, wie wenig es also ausmacht, wenn der oberflächlichen Betrachtung sich nicht sogleich der Grund der Setzung des einen oder des anderen Gottesnamen auf-

schliefst, zeigt das Elohim im Munde des Weibes und der Schlange. Schon aus unserem Abschnitte allein erhalten wir die Berechtigung den Satz aufzustellen, dafs wer den Wechsel der Gottesnamen zu erklären weifs, auch die Genesis versteht, und wer die Genesis versteht, auch in Bezug auf den Wechsel der Gottesnamen, welcher die ganze Darstellung beherrscht, nicht mehr in Verlegenheit seyn kann.

Cap. 3, 22.: „und Jehovah Elohim sprach: siehe der Mensch ist geworden wie Einer von uns in der Erkenntnifs des Guten und Bösen", bedarf nach dem bereits Bemerkten keiner weitläuftigen Erklärung. Der Ausdruck erklärt sich, ebenso wie die Pluralform des אלהים, des נעשה u. s. w. aus der unendlichen Kraftfülle Gottes, nach der er nicht Einer unter Vielen, sondern Einer = Vielen ist, seine Einheit nicht eine Einheit der Armuth, sondern des Reichthums. Der Grund, weshalb er grade hier gewählt ist, nicht: wie ich, ist die Absicht, den auch jetzt noch übrig bleibenden unendlichen Abstand zwischen Mensch und Gott anzudeuten, die Gleichheit, die um so hohen Preis erkauft wurde, als eine niedere und theilweise darzustellen. Dafs übrigens das: wie Einer von uns, von dem Elohim nicht durchaus abhängig, sondern mehr ihm coordinirt ist, dafs es auch hätte stehen können, wenn das blofse, und Jehovah sprach, vorhergegangen wäre, zeigt C. 11, 7., wo Jehovah das: wir wollen herabsteigen, und wir wollen verwirren spricht. Ist hienach auch in Jehovah eine Pluralität, in dem Sinne, in dem allein die wahre Religion sie zulassen kann, so ist auch in seinem Munde das: wie Einer von uns, passend.

Cap. 4.

Dafs in diesem Abschnitte durchaus vorwiegend Jehovah steht, erklärt sich aus dem Inhalte. Nicht Elohim, sondern Jehovah werden die Opfer dargebracht. Die Darbringung der

Opfer, so wie jeder Gottesdienst, beruht auf der Überzeugung, dafs Gott nicht in den Himmel eingeschlossen sey, sondern als Vergelter in Belohnung und Bestrafung sich kund gebe. Nur Jehovah, nicht Elohim gibt ein deutliches Zeichen seines Wohlgefallens oder Misfallens, und tritt je nach ihrem verschiedenen Verhalten in sittliche Beziehung zu den Menschen. Für Jehovah gehört es, als innerer und äufserer Rächer aufzutreten. Die Offenbarung Gottes im Gewissen ist weit lebhafter und deutlicher, wie die in der äufsern Natur.

Merkwürdig ist besonders V. 1. im Verhältnifs zu V. 25. als Beweis, mit welcher feinen Unterscheidung der Verfasser die Gottesnamen wählt. An der ersteren Stelle heifst es: „Adam erkannte Evah, sein Weib, und sie ward schwanger nnd gebahr den Kain und sprach: einen Mann habe ich erworben mit Jehovah". An der zweiten Stelle: „und Adam erkannte wiederum (ausdrückliche Beziehung auf C. 4, 1.) sein Weib, und sie gebahr einen Sohn und nannte seinen Namen Seth; denn gegeben hat mir Elohim anderen Samen statt Abels". Bei der ersten Geburt ist das Gottesbewufstseyn besonders lebendig. Gott hatte durch die Strafe gezeigt, dafs er Jehovah sey; so wird er auch in der Wohlthat als Jehovah erkannt; in der Geburt ihres ersten Kindes erblickt Evah ein theures Unterpfand seiner Gnade. Bei Seth ist das Gefühl schon mehr abgestumpft; sie bleibt bei der Anerkennung eines allgemeinen Concursus Gottes stehen, und die natürliche Seite der Sache tritt ihr nicht wie das erste Mal ganz in den Hintergrund. Ganz derselbe Fall tritt später bei Leah ein, so dafs die Richtigkeit der Erklärung keinem Zweifel unterworfen seyn kann. Auch hier fasse man wohl das Resultat ins Auge, das aus dem einzelnen Falle für das Ganze hervorgeht.

An den meisten Stellen unseres Abschnittes könnte, obgleich יהוה an sich das passendere ist, doch auch Elohim stehen, wenn schon hier die Beziehung auf das Folgende, auf die neue Stufe des Überganges von Elohim zu Jehovah statt fände,

fände, die erst mit der Geschichte der Sündfluth vorwiegend wird, und wenn nicht vielmehr hier noch die Rücksicht auf C. 1. vorwaltete, das Bestreben auf die erste Stufe des Überganges von Elohim in Jehovah als erreicht hinzuweisen, so daſs hier die allgemeinen Gründe den Gebrauch des Jehovah nicht weniger begünstigen, wie die besonderen. Dagegen in V. 16.: „und Kain ging weg von Jehovah", מִלִּפְנֵי יְהוָה, muſste das Jehovah unter allen Umständen und nothwendig stehen. Daſs die Worte nicht etwa blos s. v. sind, als: er ging weg von dem Orte, da er mit Jehovah gesprochen, zeigt das unmittelbar folgende: und wohnte im Lande Nod (Verbannung). Richtig Schumann: *a Jehovah discedere = a loco ubi Jehovah est, in terram peregrinam abire, ubi Jehovah non est.* Jehovahs Gegenwart, die Offenbarung Gottes als des lebendigen und persönlichen, war auf die menschliche Gesellschaft, die Gemeinde Gottes beschränkt. Aus der menschlichen Gesellschaft und aus der Gemeinschaft mit Jehovah ausgestoſsen zu seyn, war eins. Auſser Eden war nur Elohim. Hier konnte also ebenso wenig Elohim stehen, wie Jakob ohne fortzuträumen sagen konnte: fürwahr Elohim (statt Jehovah) ist an diesem Orte, oder wie es Jon. 1, 3. heiſsen konnte, Jonas habe sich aufgemacht zu fliehen nach Tarschisch von Elohim weg.

Noch ist V. 26. ins Auge zu fassen: „da fing man an den Namen Jehovahs anzurufen". Daſs dies die allein richtige Erklärung ist, erhellt daraus, daſs die Redensart durchgängig in dieser Bedeutung vorkommt, und namentlich in der Genesis, wo sie eine stehende ist. Ebenso zeigt die Vergleichung dieser Parallelstellen, daſs die Redensart nicht jede Art von Anrufung Gottes, nicht im Allgemeinen das Gebet bezeichnet, wie es mit den ersten Anfängen des Menschengeschlechtes gleichzeitig seyn muſste, sondern die feierliche Anrufung Gottes an einem geweihten Orte, in kirchlicher Gemeinschaft, so daſs dabei das Vorhandenseyn einer Gemeinde vorausgesetzt wird. Wo die Anrufung Gottes in der Geschichte der Patriarchen erwähnt

wird, steht sie in Verbindung mit einer feierlichen Veranlassung (Abraham nach der Ankunft in Canaan — bei der Rückkehr aus Ägypten — nach der Pflanzung des Haines in Beersabah, Isaac zu Beersabah, nachdem ihm Gott die Verheifsung wiederholt hatte) und tritt eben dadurch aus dem Kreise der gewöhnlichen und individuellen Gottesverehrung heraus. — So zeigt es sich, dafs aus dieser Stelle nichts gegen die Ursprünglichkeit des Namens Jehovah, für ein Aufkommen desselben erst zur Zeit des Enosch gefolgert werden kann. Auf der andern Seite aber zeigt die Stelle, dafs, nach der Ansicht des Verfassers wenigstens, der Name Jehovah schon zur Zeit des Enosch im Gebrauche war, und gehört also mit in die Reihe der Zeugnisse für die Ursprünglichkeit desselben, und gegen die Ansicht, dafs durch einen langen Zeitraum hindurch blos das אלהים gebräuchlich gewesen. Wäre blos die Rede von der Anrufung Jehovahs, ohne Erwähnung des Namens, so würde die Stelle allerdings keine Beweiskraft haben. Der Verf. könnte dann Gott den Namen beilegen, den er zu seiner Zeit führte. Die Anrufung des Namens Jehovah aber, setzt Bekanntschaft mit demselben, setzt voraus, dafs dieser Name schon das stehende זֵכֶר für das Wesen Gottes geworden. Wie das Anrufen des Namens eines Gottes das Aussprechen dieses Namens voraussetzt, zeigt z. B. 1 Regg. 18, 26.: „und sie riefen den Namen Baals an vom Morgen bis zum Mittag, sprechend: Baal erhöre uns".

Cap. 5.

Dieser Abschnitt enthält nur wenige Gottesnamen, und ihre Rechtfertigung bietet keine Schwierigkeit dar. V. 1.: „am Tage, da Elohim den Menschen schuf, schuf er ihn in der Ähnlichkeit Elohims", mufste an der zweiten Stelle das Elohim nothwendig aus dem zu C. 1, 27. angeführten Grunde stehen. Das erste Elohim ist aber nicht etwa blofs durch die Rücksicht auf das zweite herbeigeführt worden. Es ist auch für sich

allein betrachtet an seiner Stelle. Gott kommt in V. 1., ganz anders wie in C. 2, 7., nur als Urheber des Daseyns in Betracht. Das בִּדְמוּת אֱלֹהִים wird gesetzt, um ihn als an der Spitze der Genealogie stehend zu bezeichnen, vgl. das: in Elohims Ähnlichkeit schuf er ihn, mit dem: und Adam erzeugte in seiner Ähnlichkeit und nach seinem Bilde. V. 3. S. v. a.: Gott schuf den Menschen nicht als einen ihm fremden, schuf ihn nicht wie die unvernünftige Schöpfung, sondern schuf ihn aus seinem Wesen heraus. Gott wird hier in genealogischer Beziehung dasselbe beigelegt, was früher in historischer. Als erstes Glied der Genealogie aber ist Gott nicht Jehovah sondern Elohim. Selbst die Engel erscheinen ja nie als Söhne Jehovahs. — In V. 22. und 24.: „Und Henoch wandelte mit Haelohim und er war nicht, denn hinweggenommen hatte ihn Elohim", erklärt sich das erste Elohim aus dem stillschweigenden Gegensatze gegen den Wandel mit der verderbten Welt (vgl. zu C. 6, 9.), und das zweite Elohim wurde durch das erste erfordert. Weil er nicht mit der Welt wandelte, sondern mit Gott, so wurde er aus der Welt durch und zu Gott entnommen. — In V. 29., wo Noahs Ältern bei seiner Geburt sprechen: „dieser wird uns trösten wegen unserer Arbeit und wegen der Mühe unserer Hände durch die Erde, welche Jehovah verflucht hat", rechtfertigt sich das Jehovah dadurch, daſs hier von einer Handlung die Rede ist, welche von dem lebendigen, persönlichen, heiligen Gott ausgeht. Die Vergleichung mit der Grundstelle C. 3, 17., wo dieselbe Handlung Jehovah Elohim beigelegt wird, bestätigt, daſs diese Zusammensetzung gar kein gangbarer Gottesname, sondern nur zu bestimmtem Zwecke von dem Verfasser für jenen einzelnen Abschnitt gewählt worden ist.

Die Geschichte der Sündfluth.

Cap. 6—9.

Von dieser Erzählung bemerkt Ewald S. 81.: „Sie leuchtet als ein glänzender Stern vor allen anderen am Horizonte der Jehovah- und Elohimurkunden, und ihre Strahlen durchdringen und erwärmen eigentlich auch den entferntesten Winkel des Systems". Grund genug für uns, hier alle Sorgfalt anzuwenden.

Wir geben zuerst eine Übersicht über den Thatbestand, C. 6, 1—8. bilden eine Art von Einleitung. Sie berichten im Allgemeinen über die Ursachen des göttlichen Gerichtes, das furchtbar gesteigerte menschliche Verderben, über den von Gott gefaſsten Beschluſs des Gerichtes über die Welt und der Gnade für Noah. Mit Ausnahme der Erwähnung der Söhne Elohims findet sich hier das Jehovah durchgängig und gehäuft. Jehovah spricht: nicht richten soll mein Geist unter den Menschen in Ewigkeit, Jehovah sieht, daſs groſs ist die Bosheit der Menschen, Jehovah bereut, daſs er den Menschen gemacht hat, Jehovah spricht: vertilgen will ich die Menschen, die ich geschaffen, in den Augen Jehovahs findet Noah Gnade.

Dann folgt V. 9. bis zu Ende die ausführliche Erzählung der Ausführung des göttlichen Beschlusses der Gnade und des Gerichtes, so wie der Begebenheiten, welche gleich auf diese Ausführung folgten. Hier tritt nun gleich von Anfang ein gehäufter Gebrauch des Namens Elohim ein, — nicht vor Jehovah, sondern vor Elohim ist die Erde verdorben, Elohim sieht die Erde und sie ist verdorben u. s. w. und diese Vorliebe für Elohim geht bis zu Ende fort. Mitteninne aber tritt an mehreren Stellen uns plötzlich Jehovah entgegen. So C. 7, 1—5., wo Jehovah zu Noah spricht: gehe du und dein ganzes Haus in die Arche, und ihm Befehl ertheilt, wie viele von den reinen und von den unreinen Thieren er hereinnehmen soll, und

wo Noah thut nach allem, was Jehovah ihm geboten, V. 16., wo Jehovah die Thür hinter Noah zuschliefst, nachdem unmittelbar vorhergegangen: und die Kommenden kamen ein Männchen und ein Weibchen von allem Fleisch, wie Elohim ihm geboten, C. 8, 20., wo Noah einen Altar baut Jehovah, und auf ihm von allem reinen Vieh und von allen Vögeln Brandopfer darbringt, V. 21., wo Jehovah den lieblichen Geruch riecht und Jehovah bei sich spricht, C. 9, 26., wo Noah spricht: Gesegnet sey Jehovah, der Gott Sems, während er in V. 27.: Ausdehnen möge Elohim Japhet, gleich wieder zu Elohim übergeht.

Es läfst sich nicht läugnen, dafs die Erklärung der vorliegenden Thatsachen, welche von denen gegeben worden ist, die mit Recht die sachliche Differenz von Elohim und Jehovah und die Absichtlichkeit ihres Wechsels behaupten, ohne jedoch die besondere Eigenthümlichkeit der Genesis in ihrem Gebrauche zu erkennen, so dafs sie glauben, mit den aus den übrigen Büchern geschöpften Regeln auch hier auszureichen, ungenügend ist. Der Gebrauch des Elohim in C. 6, 11 ff. läfst sich von diesem Standpunkte aus nicht rechtfertigen. Überall, wo Gott als richtend und strafend auftritt, ist das Jehovah das zunächst liegende. Das *jus talionis*, welches recht eigentlich Jehovah, dem persönlichen, gerechten, heiligen, eignet, tritt gleich in dem Verhältnifs von V. 14. zu V. 12. hervor — V. 12.: „und Elohim sah die Erde, und siehe, sie war verderbt; denn verderbt hatte alles Fleisch seinen Weg auf der Erde". V. 14.: „und siehe, ich verderbe sie mit der Erde". Der Mensch ist nach Gottes Bilde geschaffen, die Erde ein Wohnsitz der Heiligkeit. Dem Übel als Schuld folgt das Übel als Strafe, der inneren Entheiligung die äufsere. Man vgl. nur zu V. 11.: und die Erde war verdorben vor Haelohim, C. 10, 9.: Nimrod war ein gewaltiger Jäger vor Jehovah. C. 19, 13.: Denn grofs war ihr Geschrei vor dem Angesichte Jehovahs. Eine Ausflucht ist hier von diesem Standpunkte aus

um so weniger möglich, da noch unmittelbar vorher in V. 1—8. Gott in Bezug auf denselben Act der strafenden Gerechtigkeit wirklich wiederholt Jehovah genannt worden war. Wie könnte man nun wohl hier anders das Elohim als passend rechtfertigen, als dafs man zugleich das יהוה dort als unpassend erwiese? Ewald hat über die Schwierigkeit, die ihm nicht verborgen bleiben konnte, kein Wort verloren, Sack meint p. 11., in V. 11., wo es heifst: und Noah wandelte mit Elohim, sey das Elohim einzig passend, weil hier blos der allgemeine Begriff des göttlichen Lebens ausgedrückt werden sollte; die folgenden Offenbarungen seyen dann nicht Jehovah, dem sie eigentlich angehörten, sondern Elohim zugeschrieben, *quia adjunctae sunt illi judicio de Noacho eunte coram deo.* Allein diese Aushülfe ist offenbar unzureichend. Wäre von einem so zufälligen Umstande eine durch mehrere Capitel fortgehende Abnormität im Gebrauche der Gottesnamen abhängig, so müfste das Bewufstseyn des Verfassers um ihren Unterschied ein sehr schwaches, unlebendiges gewesen seyn. Fährt er doch, nachdem er in V. 2. aus bestimmtem Grunde Elohim gebraucht, in V. 3 ff. sogleich wieder mit Jehovah fort. Warum sollte er dies nicht auch hier gethan haben? — Ebenso aber gehören auch die Handlungen der göttlichen Barmherzigkeit Jehovah mehr an, als Elohim; Jehovah ist gnädig und barmherzig und von grofser Güte (vgl. S. 295.), und nach V. 8. findet Noah Gnade in den Augen Jehovahs. — Die allerspeciellste Angabe der Rettungsmittel der lebendigen Wesen, welche in der Arche vor dem allgemeinen Untergange bewahrt werden sollten u. s. w. eignet nicht dem verborgenen, sondern dem offenbaren Gotte.

Aber die Vertheidiger der Jehovah- und Elohimsurkunde dürfen deshalb nicht über ihre Gegner triumphiren; denn sie befinden sich in nicht geringerer Verlegenheit, auch abgesehen von den allgemeinen Gegengründen, welche ihnen entgegenstehen. Die Grundlage soll durchaus die Elohimurkunde bilden, in dieselbe aber sollen aus der Jehovahurkunde die Abschnitte

C. 6, 1—8., C. 7, 1—9., C. 8, 20—22. eingeschaltet seyn. Da kommt man nun aber mit C. 7, 9. 16. 9, 26. in rathlose Verlegenheit, wo das Jehovah sich auf einmal mitten in elohistischer Umgebung findet. Man unterliegt zudem dem Einwande von Hartmann l. c. p. 111.: „Der Abschnitt C. 6, 1—8. wird als eine Arbeit des Jehovisten aufgeführt, und doch finden wir V. 6—8. Bezug genommen auf die Elohimsurkunde C. 1. in Ausdrücken und in der Classenbezeichnung". Man mufs das ungenähte Gewand das Abschnittes gewaltsam zerreifsen. Und endlich, man mufs absichtlich die Augen zuschliefsen in Bezug auf diejenigen Stellen, wo es klar zu Tage liegt, dafs der Wechsel des Elohim und des Jehovah auf ihrer sachlichen Differenz beruht. S. z. B. 6, 2. 7, 16. 9, 26. 27.

Die Richtigkeit der im folgenden aufzustellenden Ansicht erhält eine vorläufige Bestätigung schon dadurch, dafs sie alle in unserem Abschnitte vorliegenden Thatsachen befriedigend erklärt; ihre volle Bewahrheitung wird sie aber dann erst finden, wenn wir zu Ende der Untersuchung die ganze Anzahl von Analogien überschauen, welche ihr zur Bestätigung dienen, wenn sich uns zeigt, dafs die Grundsätze, welche wir hier dem Verfasser beilegen zu müssen glaubten, von ihm mit unwandelbarer Consequenz durch das Ganze gehandhabt werden.

Der Verfasser wollte zeigen, wie Elohim stufenweise zu Jehovah wurde. Die erste Stufe ist bereits erstiegen, und schon hat er die zweite im Auge. An die Geschichte der Sündfluth schliefst sich ziemlich unmittelbar die Geschichte Abrahams; denn in dem dazwischenliegenden kommen nur wenige Gottesnamen hie und da zerstreut vor, und der Inhalt ist von der Art, dafs der Name Elohim hier durchaus unzulässig ist. Wollte der Verfasser also vor dem Eintritte des neuen grofsen Abschnittes durch den Gebrauch der Gottesnamen darauf aufmerksam machen, dafs der schon zu Jehovah gewordene doch beziehungsweise noch Elohim sey, dafs also noch neue, herrlichere Entfaltungen und Offenbarungen Gottes bevorstehen, so mufste

dies nothwendig in unserem Abschnitte geschehen, wo bei der grofsen Anzahl der gebrauchten Gottesnamen seine Absicht nicht verborgen bleiben konnte.

Hätte der Verfasser von Anfang an Elohim gebraucht, so würde die eine Seite der Wahrheit, die, dafs Gott beziehungsweise schon Jehovah war, und sich als solchen in dieser ganzen grofsen Begebenheit zeigte, verdeckt geblieben seyn. Daher gebraucht er in der Einleitung das Jehovah in starker absichtlicher Häufung. Nun konnte das gehäufte Elohim in der folgenden Darstellung, zum Theil von Handlungen, in Bezug auf die unmittelbar vorher Jehovah vorgekommen, nicht mehr misverstanden werden. Nach Vergleichung der Einleitung konnte unter Elohim nicht der nackte, sondern nur der im Übergange zu Jehovah begriffene Elohim, Jehovah, der im Verhältnifs zum folgenden noch Elohim ist, verstanden werden.

Von dieser Ansicht aus nun mufs in C. 6, 1—8. das אלהים, wo es vorkommt, als Ausnahme begründet werden können, und ebenso in C. 6, 9. bis zu Ende des ganzen Abschnittes das Jehovah.

Das אלהים findet sich in C. 6, 1—8. nur einmal, in V. 2. (in V. 4. nur als Wiederholung): „Und es geschah, da die Menschen anfingen sich zu mehren auf der Erde, und ihnen Töchter gebohren wurden, da sahen die Söhne Elohims die Töchter der Menschen, dafs sie schön waren, und sie nahmen sich Weiber von allem, das sie erwählten". Vor der Rechtfertigung des Elohim mufs hier bestimmt werden, wer unter den Bne Haelohim zu verstehen sey, ob, wie Mehrere wähnen, Engel oder Halbgötter, oder vielmehr die frommen Verehrer Gottes.

Für die letztere Ansicht und gegen die erstere sprechen folgende Gründe: 1. Für eine solche mythologische Vorstellung, wie sie nach der Erklärung von den Engeln in der Stelle enthalten seyn würde, fehlt es im A. T. an aller Analogie, so dafs nur die zwingendste Nothwendigkeit veranlassen könnte, sie

hier anzunehmen. Nie wird die Gränze zwischen Himmlischem und Irdischem verrückt. Schon die stehende Bezeichnung der Engel als Heilige, קְדוֹשִׁים, schliefst das: nicht freien und nicht freien lassen, vgl. Matth. 22, 30., mit in sich. 2. Der Zusammenhang. Die Genesis des menschlichen Verderbens, die Steigerung desselben auf den höchsten Grad soll geschildert werden. 3. Die Strafdrohung in V. 3. erscheint unbegründet, wenn das Hauptverbrechen aufserhalb des menschlichen Kreises lag. In den Menschen soll Gottes Geist nicht ferner richten, weil die Menschen sich als Fleisch, unfähig sich durch Gottes Geist bessern zu lassen, kund gegeben. Und doch fiel die im vorigen berichtete Fleischlichkeit den Engeln zur Last! Das eng an das Vorhergehende anknüpfende וַיֹּאמֶר in V. 3. ist wohl zu beachten: Da, als das Verderben diese Höhe erreicht hatte*). 4. Das: „sie sahen dafs sie schön waren und sie nahmen sich von allem das sie wählten", setzt solche voraus, welche *legitima conjugia* eingehen konnten, und sich nur dadurch versündigten, dafs sie statt auf die Frömmigkeit, auf die Schönheit sahen, statt dem Willen Gottes der eignen Willkühr folgten. Bei den Engeln würde nicht dies der Fehler seyn, sondern dafs sie überhaupt in fleischlicher Liebe zum Fleische entbrannten. 5. Dazu kommt die Bestimmung zur Warnung für die Israeliten, die Beziehung auf das Verbot der Heirathen mit den Cananiterinnen. Dieser Charakter der Stelle geht ganz verloren, wenn wir unter den Söhnen Gottes Engel verstehen. Er wird besonders deutlich, wenn wir aus Vergleichung der Parallelstellen ersehen, wie sehr es dem Verfasser am Herzen lag, durch Geschichte und Gesetz vor dem Eingehen religiös ungleichartiger Verbindungen zu warnen, diese als eine Hauptquelle des Abfalls vom Herrn, als eine Hauptursache gött-

*) Sehr naiv bemerkt v. Bohlen, Comm. S. 83. zu V. 3.: „Passend würde dieser schwierige Vers nach V. 6. stehen; denn hier unterbricht er die Nachricht von den Giganten".

licher Gerichte darzustellen, vgl. z. B. Exod. 34, 15. 16.: „dafs du nicht einen Bund schliefsest mit den Einwohnern des Landes — — und nehmest von ihren Töchtern für deine Söhne, und ihre Töchter ihren Göttern nachhuren, und machen deine Söhne ihren Göttern nachhuren". Deut. 7, 3. 4.: „Und nicht sollst du dich mit ihnen verschwägern; deine Tochter sollst du nicht geben seinem Sohne, und seine Tochter sollst du nicht nehmen deinem Sohne. Denn entfernen wird er deinen Sohn von mir, und sie dienen anderen Göttern und es entbrennt der Zorn Jehovahs wider euch und er vertilgt euch schnell". Num. 25, 1 ff.: „Und Israel war gelagert zu Schittim und das Volk hub an zu huren mit den Töchtern Moabs (derselbe Gegensatz zwischen Israel, dem Volke des Herrn, und den Töchtern Moabs, der hier zwischen den Söhnen Gottes und den Töchtern der Menschen). Und sie luden ein das Volk zu den Opfern ihrer Götzen und das Volk afs und diente ihren Götzen. Und Israel weihte sich dem Baal Peor, und der Zorn Jehovahs entbrannte wider Israel", vgl. Num. 31, 15. 16.; aufserdem noch 1 Regg. 11, 1. 2. — 6. Nach V. 4. gingen die נְפִלִים nicht blofs aus dieser Verbindung hervor, sondern auch aus anderen. Wären die Bne Elohim Engel, so müfsten die von ihnen Erzeugten doch von allen Anderen specifisch verschieden seyn. Den Sinn der Worte: und auch nachdem die Söhne Elohims zu den Töchtern der Menschen kamen, so gebahren diese ihnen, entwickelt treffend Calvin: *Emphasin habet particula* וגם. — — *mirum non fuisset, si talis immanitas regnasset in posteris Kain: sed universalis illuvies inde clarius patet, quod sanctum genus eadem corruptela inquinatum fuit. Tanta contagio, quae occupaverat paucas familias, quae dei sacraria esse debebant non parum amplificat gravitatem mali. Altior itaque gigantium origo fuit, sed deinde eorum sectam imitati sunt, qui fuerant ex promiscuis connubiis geniti.* Nur nach dieser Auffassung steht die Notiz hier, wo keine blofsen Curiositäten aus der Urwelt

mitgetheilt werden sollen, an ihrer Stelle. 7. Das Bne Elohim von Menschen gebraucht, kann hier um so weniger befremden, da kurz vorher in C. 5, 1. 2. Gott an die Spitze der Genealogie gestellt worden. Söhne Gottes in gewissem Sinne sind hienach alle Menschen, in engerem Sinne die, welche das Bild und die Ähnlichkeit Gottes, den Lebenszusammenhang mit ihm bewahren. Dann ist noch C. 4, 26. zu vergleichen, wo die Entstehung der öffentlichen Gottesverehrung der Familie Seths beigelegt wird, also schon hingedeutet auf denselben Gegensatz zwischen einem frommen und einem gottlosen Geschlechte, der hier deutlicher hervortritt.

Betrachten wir jetzt noch, was die Gegner, besonders Vater, Comm. 1. p. 55., der von uns begründeten Erklärung entgegenstellen. Er gesteht zu, dafs das Söhne Gottes zuweilen nach einem unbestreitbaren Sprachgebrauche (Num. 21, 29. Deut. 14, 1. Mal. 2, 11.) Verehrer Gottes bezeichne, dafs also an sich betrachtet, auch hier diese Bezeichnung stehen könne. Hinzugenommen mufs aber werden, dafs das Söhne Gottes grade hier im Gegensatze gegen die Töchter der Menschen, statt jeder anderen Bezeichnung der Verehrer Gottes stehen mufste, weil auf die Misheirath hingewiesen werden soll. Diese ist nach dem Mosaischen Gesetze nur eine einzige — die hier statt findende — keine andere Ungleichheit des Standes und Ranges kam in Betracht, vgl. Michaelis Mos. R. II. §. 100. — *Proh indignum facinus!* Die Söhne Gottes hätten nur ihnen ebenbürtige Weiber, Töchter Gottes nehmen sollen!

Vater erhebt aber gegen die Anwendung dieses Sprachgebrauches an unserer Stelle ein doppeltes Bedenken. 1. Die Töchter der Menschen, welche die Söhne Elohims nahmen, können keine andere seyn, als die Töchter, welche nach V. 1. den Menschen geboren wurden. Bezeichne nun dort das הָאָדָם das ganze Menschengeschlecht, so dürfe man hier nicht an eine besondere Art von Menschen denken. Allein dem allgemeinen Gebrauche des הָאָדָם in V. 1. kann sehr füglich in V. 2. der

beschränkte folgen, da die Beschränkung dort durch den Gegensatz gegeben wird, um so mehr, da das eine Glied des Gegensatzes weit unbedeutender ist, als das andere — das kleine Häuflein der Söhne Gottes gegen die grofse verderbte Masse nicht in Betracht kommt — so dafs der wesentliche Begriff des הָאָדָם nicht verändert wird. 2. Das Töchter führe am natürlichsten auf die eigentliche Bedeutung des בְּנֵי, Söhne, auf wirkliche Abstammung. Allein wirkliche Söhne Gottes, Söhne in dem Sinne, in dem die Töchter der Menschen Töchter, sind doch auch die Engel nicht; blofser und leerer Name ist die Sohnschaft nicht bei den Frommen. Bei beiden, den Engeln und den Frommen, bildet der Lebens- und Wesenszusammenhang mit Gott auf gleiche Weise den Grund der Benennung. Die scheinbare Ungleichheit aber zwischen den Söhnen und den Töchtern verschwindet noch mehr durch die Bemerkung, dafs auch bei den Töchtern nicht die blofse physische Abstammung ins Auge gefafst wird, sondern zugleich auch die moralische Wesensgleichheit.

Fragen wir nun nach dem Grunde, warum die frommen Verehrer Gottes als Söhne Elohims, nicht als Söhne Jehovahs bezeichnet werden, so bietet sich ein solcher schon in dem Gegensatze dar gegen die Töchter der Menschen. Dafs, wo der Gegensatz von Himmel und Erde, Gott und Menschen ausgedrückt werden soll, gewöhnlich die allgemeinste Bezeichnung Gottes gewählt wird, haben wir schon gesehen. Aber auch abgesehen von diesem Gegensatze, würde das Elohim hier das passendere seyn. Söhne Jehovahs wäre zu viel gesagt. Diese Würde kam erst denen zu, unter denen sich das Wesen Jehovahs voller entfaltet hatte, vgl. Deut. 14, 1. 2.: „Söhne seyd ihr Jehovah, eurem Gotte; nicht sollt ihr euch ritzen u. s. w.; denn ein heiliges Volk bist du dem Herrn, deinem Gott", wo derselbe Gegensatz statt findet, der hier, zwischen der erhabenen Würde und Bestimmung und dem niederen Thun.

Wenden wir uns nun von der Rechtfertigung des Elohim

in jehovistischer, zur Rechtfertigung des Jehovah in elohistischer Umgebung. Zuerst über C. 7, 1—5. Zu Anfang dieses Cap. war grade der rechte Ort, darauf hinzuweisen, dafs der beziehungsweise Elohim genannte, in anderer sehr wichtiger Beziehung Jehovah war, und also C. 6, 1—8. wieder ins Gedächtnifs zurückzurufen. Wir stehen hier an der Schwelle der grofsen Catastrophe. Grade hier — unter Jehovahs Auctorität — gehörte auch die Bestimmung über den Vorzug, welchen Noah in Bezug auf die Zahl der reinen Thiere vor den unreinen geben sollte. Denn die ersteren allein wurden zu den Opfern gebraucht, und die Opfer werden nicht Elohim, sondern Jehovah dargebracht, vgl. mit V. 2.: „von allem reinen Vieh sollst du dir je sieben Paare nehmen" u. s. w., C. 8, 20.: „Und Noah erbaute einen Altar Jehovah, und nahm von allem reinen Vieh und von allen reinen Vögeln und brachte Brandopfer dar auf dem Altar". Es war ziemlich, dafs der, welchem die Opfer dargebracht wurden, vorher dafür sorgte, dafs sie dargebracht werden konnten. Das vorhergehende Gebot hinsichtlich der Thiere geht aus der allgemeinen Sorge des Schöpfers für die Erhaltung hervor; dieser specielle Nachtrag dagegen gehört eigens dem persönlichen und offenbaren Gotte an. Demgemäfs auch der Bericht über die Ausführung — C. 6, 22.: „Und Noah that nach allem, das Elohim ihm befohlen, also that er". Dagegen C. 7, 5.: „Und Noah that nach allem, was Jehovah ihm befohlen"; in V. 9., wo noch einmal das Allgemeine berichtet wird, dafs alle Thiere, reine und unreine, paarweise in das Schiff genommen worden, ohne Rücksicht auf die Anzahl der Paare, wieder: „wie Elohim dem Noah geboten". — Von dem Unterschiede zwischen reinen und unreinen Thieren wird auch in elohistischem Zusammenhange geredet, (V. 8. 9.: von dem reinen Vieh und von dem Vieh, welches nicht rein u. s. w. kamen immer Paare zu Noah, wie Elohim dem Noah geboten), so dafs die gangbare Behauptung, nur der angebliche Verfasser der Jehovahurkunde kenne diesen Unter-

terschied (vgl. z. B. Gramberg p. 22.: *hic auctor animalia munda discernit ab immundis, quo instituta Levitica in mentem lectoribus revocat, per anthropomorphismum Jehovae tributa)*, recht handgreiflich falsch ist. Nur die Fürsorge für die gröſsere Zahl wird Jehovah zugetheilt.

Dann folgt Cap. 7, 16.: „Und die Kommenden kamen Männchen und Weibchen von allem Fleische, wie ihm Elohim geboten, und Jehovah schloſs zu hinter ihm". Die Thätigkeit Elohims und Jehovahs wird hier recht absichtlich contrastirt. Elohim sorgt für die ganze Schöpfung — daſs Gott alles, was er erschaffen, auch erhalten wollte, wird grade in V. 13—15. recht nachdrücklich hervorgehoben, alle Classen der Thiere, wie sie in C. 1. aufgezählt worden, alle Arten derselben, lauter Paare, so daſs mitten in der Zerstörung das erhaltende Princip die umfassendste Thätigkeit entwickelte —, Jehovah, der Gerechte, der Barmherzige, für den, welchen er als gerecht gesehen unter diesem Geschlechte, der Gnade gefunden in seinen Augen. Wenn Jehovah die Thür hinter ihm verschlieſst, so werden sicher alle Wasser des Himmels und der Erde nicht im Stande seyn, sie zu öffnen.

In Cap. 8, 20. 21. steht in dem Berichte über Noahs Opfer passend Jehovah, weil dies gottesdienstliche Handeln die gröſste Lebendigkeit des Gottesbewuſstseyns voraussetzt, nicht in Bezug auf einen verschwimmenden, sondern auf einen persönlichen Gott geschieht.

Der Grund des Wechsels von Jehovah und Elohim in C. 9, 26. 27. ist schon in der Christologie 1, 1. S. 47. angegeben worden. In dem Verhältniſs beider Verse zu einander ist eine indirecte Erklärung des Verfassers über das Verhältniſs von Jehovah und Elohim enthalten. Jehovah ist der Gott der Semiten, zu Japhet steht nur Elohim in Beziehung. Dies deutet, da für jetzt Sem und Japhet noch ganz gleich stehen, hin auf folgende Ereignisse, wodurch Elohim für die Semiten Jehovah wird, zeigt zugleich, daſs bisher Gott für die Familie

Noahs beziehungsweise nur noch Elohim gewesen. Denn was er für Japhet bleibt, das ist er vorher. Deutet nun hier der Verfasser unläugbar auf einen erst zukünftigen Übergang Elohims in Jehovah innerhalb der Familie Sems ausdrücklich hin, so mufs gewifs die Ansicht, die wir über den gehäuften Gebrauch des Elohim in unserem ganzen Abschnitte aufgestellt haben, als sehr natürlich erscheinen.

Man wird in dem ganzen Abschnitte keine Stelle nachweisen können, an der, unter Voraussetzung der Richtigkeit unserer Theorie, Jehovah nothwendig statt Elohim stehen müfste, oder doch passender als an den bezeichneten Stellen, wo es wirklich vorkommt. So bezieht sich der Segen, den Gott in C. 9, 1 ff. über Noah ausspricht, auf die allgemeinen Naturwohlthaten, ist eine Wiederholung des Segens nach vollendeter Schöpfung, der durch die Sündfluth aufgehoben zu seyn schien, und gehört also אלהים an. Ebenso sind die ertheilten Gebote allgemein menschliche, und daher auch allgemein göttliche. Dasselbe gilt von dem nachfolgenden Bunde, besonders wenn er in Beziehung zu dem späteren Bunde mit Abraham betrachtet wird. Es ist ein Bund zwischen Elohim und allen lebendigen Wesen, V. 15., allem Fleisch, das auf Erden ist, V. 17. Wie ganz anders V. 26.: Gesegnet sey Jehovah, der Gott Sems!

Noch ist darauf aufmerksam zu machen, dafs an einigen Stellen des elohistischen Theiles der Erzählung das Elohim unter allen Umständen stehen mufste, und also von den Ursachen unabhängig ist, aus denen im Allgemeinen der Gebrauch des Namens Elohim in diesem Theile hervorging. Dahin gehört namentlich in C. 6, 9. das: mit Haelohim wandelte Noah. Wir sahen bereits zu C. 5., dafs in dieser Redensart schon der blofse stillschweigende Gegensatz gegen den Wandel mit der Welt hinreicht, den Gebrauch des Elohim herbeizuführen. Hier wird aber durch das unmittelbar vorhergehende der Gegensatz mehr als ein blos stillschweigender. Noah war ein Mann gerecht und unsträflich mitten unter seinen Geschlechtern (deren

allgemeine Gottlosigkeit in dem Vorhergehenden geschildert worden; nicht mit ihnen, sondern) mit Gott wandelte Noah. — Zu C. 9, 6.: „im Bilde Elohims hat er den Menschen geschaffen", vergl. zu Cap. 1.

Cap. 10.

In diesem Abschnitte findet sich kein anderer Gottesname, aufser in V. 9. zweimal Jehovah. „Und er (Nimrod) war ein gewaltiger Jäger vor Jehovah; darum wird gesagt: wie Nimrod, ein gewaltiger Jäger vor Jehovah". Nach der gangbaren Erklärung, wonach hier Nimrod als Jäger im gewöhnlichen Sinne bezeichnet werden soll, und das לִפְנֵי יְהוָה nichts weiter heifsen, als bei Gott, weifs es Gott, also blos den hohen Grad der Eigenschaft anzeigen (Bochart, Perizonius, Vater u. A.) läfst sich der Gebrauch des Jehovah hier allerdings nicht rechtfertigen. Dieser Erklärung geht aber eine andere zur Seite, nach der hier Nimrod als Menschenjäger bezeichnet, und durch das לִפְנֵי יְהוָה darauf hingewiesen werden soll, dafs er bei aller scheinbaren Selbstständigkeit und Unabhängigkeit doch unter den Augen des lebendigen, rächenden und strafenden Gottes seine Unbill verübte. Nach ihr steht das Jehovah ganz passend. Sie liegt schon demjenigen zu Grunde, was Josephus *Antiqq.* 1, 4, 2. über Nimrod bemerkt: ἐξῆρε δ' αὐτοὺς πρός τε ὕβριν τοῦ θεοῦ καὶ καταφρόνησιν Νεβρώδης — — ὃς ἔπειθεν αὐτοὺς, μὴ τῷ θεῷ διδόναι τὸ δι' ἐκεῖνον εὐδαιμονεῖν, ἀλλὰ τὴν ἰδίαν ἀρετὴν ταῦτα παρέχειν αὐτοῖς ἡγεῖσθαι. Καὶ περιΐστα δὲ κατ' ὀλίγον εἰς τυραννίδα τὰ πράγματα, μόνως οὕτως νομίζων ἀποστήσειν τοὺς ἀνθρώπους τοῦ φόβου τοῦ παρὰ τοῦ θεοῦ, εἰ χρώμενοι τῇ αὐτοῦ δυνάμει διατελοῖεν, eine Ansicht, in Bezug auf die Winer sein: *sed hae nugae sunt* viel zu voreilig ausruft. Ihr folgend bemerkt Augustinus, *de civ. dei*, 16, 4.: *Quid autem significatur hoc nomine, quod est venator, nisi animalium terrigenarum deceptor, oppressor, exstinctor.* Herder, Hebr. Poesie 1. S. 233.

S. 233., ist Nimrod ein Berücker der Menschen durch List und Macht. Von dieser Erklärung aus bemerkt J. D. Michaelis zu dem לפני יהוה: *vidente et indignante deo, quod in conspectu omniscii numinis, excusso ejus metu et reverentia, alios opprimere auderet.* Für diese letztere Erklärung und gegen die erstere sprechen folgende Gründe. 1. Der Name Nimrod. Die einzig sprachrichtige Ableitung desselben, ist die als 1 *plur. fut.* von מָרַד, *rebellare.* (Die übrigen, wie die von Simonis, *on. p.* 472. sind so handgreiflich falsch, dafs sie gar nicht einmal Erwähnung verdienen.) Wie der Name entstand, das hat schon Perizonius, in den *origg. Babyl. p.* 122., trefflich nachgewiesen: *Crediderim ergo hominem hunc utpote venatorem ferocem et sodalium comitatu succinctum semper in ore habuisse et ingeminasse, ad reliquos in rebellionem excitandos illud* נמרוד, נמרוד; *h. e. rebellemus, rebellemus; atque inde postea ab aliis, etiam ab ipso Mose hoc vocabulo tanquam proprio nomine designatum.* Derselbe bringt p. 123. mehrere passende Beispiele bei, dafs Menschen von Worten, die sie oft und auf eine für sie charakteristische Weise im Munde führten, zuerst einen Beinamen erhielten, der nachher in ein *Nom. propr.* überging. Steht nun diese Bedeutung des Namens Nimrod fest, so fällt auch sogleich eine Beziehung des לפני יהוה auf diesen Namen in die Augen. Der, welcher nichts als Empörung im Munde führt, und dessen ganzes Wesen Empörung ist, vermag doch nicht dem auf ihn gerichteten Auge des lebendigen Gottes zu entgehen, nicht seiner Hand zu entfliehen. So liegt in dem לפני יהוה eine tiefe Ironie. 2. Das: „und er war ein gewaltiger Jäger", steht zwischen: „er fing an zu seyn ein Gewaltiger auf Erden", und „es war der Anfang seines Reiches" u. s. w., V. 10., mitteninne. Es läfst sich nicht denken, dafs durch ein ganz fremdartiges Einschiebsel das Zusammengehörige getrennt seyn sollte. Die Jagd mufs nothwendig im Zusammenhange mit der Herrschaft stehen. Dies haben nun auch

mehrere unter unseren Gegnern, wie **Bochart** und **Perizon.** eingesehen. Sie meinen, die Jagd sey Nimrod die Schule für den Krieg gewesen, und als solche werde sie hier erwähnt. Allein fände diese Beziehung wirklich statt, so müfste sie doch wenigstens mit einem Worte angedeutet werden, um so mehr, da beides gar nicht so eng zusammenhängt — wie viele treffliche Jäger denken nicht daran Eroberer zu werden, und wie viele Eroberer waren nicht Jäger —, da sich sogar kein einziges recht in die Augen fallendes Beispiel des Überganges von der Jagd zur Herrschaft findet. — Dazu kommt aber noch das *Fut.* mit *Vav conv.* in V. 10.: und also (weil er ein gewaltiger Jäger war) ward der Anfang seines Reiches, u. s. w., wodurch die Behauptung von **Vater**, einen Zusammenhang zwischen Nimrods Jagd, und seiner im Folgenden bemerkten Herrschaft zeige der Verfasser nicht weiter an, ganz und gar beseitigt wird. 3. Nach der ganzen völkerhistorischen Tendenz des Abschnittes kann eine Notiz, wie die, dafs Nimrod ein ausgezeichneter Jäger gewesen, hier gar nicht erwartet werden, und das Sprüchwort: wie Nimrod ein gewaltiger Jäger vor dem Herrn, verdient nur nach der moralisch-religiösen Bedeutung, die es nach unserer Erklärung hat, hier eine Stelle. Einen ordinären Volkswitz mitzutheilen, kann wahrlich nicht in der Absicht des Verfassers liegen, der seinen hohen Zweck nie aus den Augen verliert. 4. Die Erklärung des לפני יהוה durch *quam maxime* ist gradezu sprachwidrig, obgleich schon **Perizonius** p. 232. behauptet, das *coram domino* bezeichne oft nichts weiter, als *intensionem v. excellentiam rei cui jungitur*. Nie und nirgends, so oft dies auch behauptet worden, wird im A. T. irgend ein Name Gottes, und am allerwenigsten der Name schlechthin, Jehovah, zur blofsen Bekräftigung und Verstärkung gemisbraucht*). — Diese Gründe sind gewifs

*) Da v. **Bohlen** — der p. 129. des Comment. mit gewohnter Oberflächlichkeit die von uns vertheidigte Erklärung einfach und wohl-

mehr als hinreichend zur Beseitigung der gangbaren Erklärung. Nur soviel kann ihr eingeräumt werden, dafs die Ausdrucksform vielleicht dadurch veranlafst wurde, dafs Nimrod von Hause aus Jäger im eigentlichen Sinne war, so wie bei der Bezeichnung Davids als des Hirten der Völker, eine Beziehung auf sein früheres Hirtenleben zu Grunde liegt. — Somit ist also auch das יהוה, nicht אלהים, an unserer Stelle vollkommen gerechtfertigt, vgl. noch das לפני יהוה in Cap. 27, 7., und das Jehovah in der Einleit. zur Geschichte der Sündfluth und in Cap. 11.

feil mit den Worten bei Seite schiebt: ganz falsch ist die allegorische Auffassung: ein Bedrücker der Menschen — diese Behauptung, welche längst verschollen seyn sollte, wieder erneuert hat, so müssen wir die von ihm dafür angeführten Stellen einer näheren Beleuchtung unterwerfen. In Bezug auf Gen. 30, 8. 35, 5. verweisen wir auf die späteren Erörterungen. Dafs Gen. 13, 10. (und Loth hub seine Augen auf und sah den ganzen Kreis des Jordan, denn er war ganz gewässert, bevor Jehovah Sodom und Gomorrha verdarb, wie der Garten Jehovahs, wie das Land Ägypten bis Zoar) das גַּן יְהוָה nicht einen Gottesgarten = einen göttlichen, herrlichen Garten bezeichnet, sondern den Garten Jehovahs, das Paradies, erhellt 1. schon aus sprachlichem Grunde; die Übersetzung: ein Garten Gottes, ist grammatisch falsch. 2. Aus der Zusammenstellung mit einer andern bestimmten Gegend. 3. Daraus, dafs das *tertium compar.* grade die Eigenschaft ist, welche bei dem Paradiese in C. 2, 10 ff. so besonders hervorgehoben worden, vergl. dort das לְהַשְׁקוֹת mit dem מַשְׁקֶה hier. 4. Aus der Realparallele zwischen dem Paradiese und seinem Verluste durch Jehovah, und der Jordansau und ihrer Zerstörung durch Jehovah, vgl. ähnliche Parallelisirungen Jo. 2, 3. Ez. 36, 35. — 1 Sam. 11, 7.: „und es fiel der Schrecken Jehovahs auf das Volk", ist פַּחַד־יְהוָה *terror a domino immissus*, wie schon aus dem Zusammenhange mit V. 6.: „und es kam der Geist Elohims über Saul" hervorgeht. Ein höherer Geist, als der eigne, drang Saul zu einer kühnen Mafsregel, und der Eindruck, den sie auf das Volk machte, ging von demselben Gotte aus, der den Entschlufs Sauls hervorgerufen. — 1 Sam. 14, 15.: „und es erbebte die Erde, und wurde zum Schrecken Gottes", zeigt schon V. 6. 10. 12. u. s. w., dafs חֶרְדַּת אֱלֹהִים ein *pavor divinitus immissus* ist; das Elohim steht hier, während

Cap. 11.

In der Erzählung von dem Thurmbau zu Babel, seiner Vereitelung durch den Herrn und der Verwirrung der Sprachen, V. 1—9., steht durchweg Jehovah. Ganz natürlich; denn Gott zeigte hier durch die That, daſs er noch etwas mehr sey als Elohim, den das gottvergessene Geschlecht allenfalls noch gelten lieſs, weil es nicht fürchtete, vor ihm in seinem gottlosen Thun und Treiben gehindert zu werden. Gott tritt hier auf als der Allerwesenhafteste, der Allerpersönlichste. Sie wollen zum Himmel emporsteigen — in dem Thurmbau verkörpert sich ihr hochfahrender Sinn; er soll die thatsächliche Apotheose der Menschheit bilden, die vor der über kurz oder lang bevorstehenden Zerstreuung zeigen will, was sie in ihrer Ganzheit vermag — da steigt Gott vom Himmel herab; sie wollen sich durch das gemeinsame Werk consolidiren, da werden sie zerstreut. Der Israelitische Nationalgott gehört freilich nicht hieher (vgl. Hartmann S. 137.), aber wohl bildet, der hieher gehört, den Kern in dem Israelitischen Nationalgott, dasjenige, ohne das dieser Nationalgott ein Götze, wie alle übrigen, seyn würde.

an den bezeichneten Parallelstellen Jehovah, um den Gegensatz von Gott und Mensch hervorzuheben, der hier, wo zwei Menschen, sicher nicht in ihrer eignen Kraft, ein ganzes Lager schlugen, in seiner gröſsten Stärke bestand. Wer denkt wohl daran, wenn die Griechen eine aus den vorhandenen Ursachen unerklärliche Flucht θεσπέσιος φύζα nennen (vgl. Köster, Erläuterungen p. 17.), daſs dies heiſse: eine groſse Flucht? — Ps. 104, 16. sind die Bäume Jehovahs nach dem ganzen Zusammenhange und nach dem Parallelismus, die Bäume, welche Jehovah geschaffen. — 1 Sam. 26, 12. ist der Schlaf Jehovahs, der Schlaf, den Jehovah zum Besten Davids über Saul und seine Hofleute verhängt, vgl. V. 8. 23. 24. In Bezug auf Jon. 3, 3. vgl. zu Gen. C. 2, 3.

Cap. 12.

Mit diesem Capitel beginnt der Bericht über die grofse neue Manifestation Gottes als Jehovah, wie sie mit der Berufung Abrahams ins Leben trat. Es galt zunächst diese Stufe im Verhältnifs zu der früheren als die höhere darzustellen, und so finden wir hier durch eine Reihe von Capiteln das יהוה durchaus vorherrschend; später, wo der Blick sich von der Vergangenheit zu der Zukunft abwendet, tritt das Elohim wieder in seine Rechte. Ein Fall, wo auch in jehovistischem Zusammenhange Elohim stehen mufs, findet sich in diesem Cap. gar nicht vor, und dafs dasjenige, was hier dem Jehovah beigelegt wird, der Befehl zum Aufbruche an Abraham, die Ertheilung der Verheifsung, die Erscheinung in Canaan, die Erbauung des Altars und die Anrufung des Namens, die Verhängung der Krankheit über Pharao um Abrahams willen, wirklich Jehovah eignet, bedarf weiter keines Beweises. — V. 7.: „Und Jehovah erschien Abraham und sprach: deinem Samen will ich geben dieses Land, und er erbaute dort einen Altar Jehovah, der ihm erschienen", verdient insofern unsere besondere Aufmerksamkeit, als er zeigt, warum die Erbauung der Altäre und die Darbringung der Opfer in der Genesis so stehend Jehovah zugetheilt wird. Die Erscheinung Gottes geht hier der Erbauung des Altares voran, und bildet den Grund derselben. Gott selbst mufs vorher aus seiner Allgemeinheit und Verborgenheit heraustreten, mufs die Elohimsnatur ablegen, zu dem Menschen in ein Verhältnifs treten, ehe der Mensch in ein Verhältnifs zu ihm tritt. Es ist kaum zu begreifen, wie die Vertheidiger der Urkunden- und Fragmentenhypothese glauben konnten, die vorliegende Thatsache zu ihrem Vortheile benutzen zu können, wie zu diesem Zwecke z. B. von De Wette, Beiträge II. S. 84. („Es ist zu bemerken, dafs die Jehovahfragmentisten ihre Helden gern opfern lassen, unser

Epiker hingegen [der angebliche Elohist] weiſs von Opfern nichts, selbst nicht bei den feierlichsten Gelegenheiten") auf sie hingewiesen wird. Ein Nichtwissen von den Opfern oder ein absichtliches Ignoriren derselben ist bei einem Israeliten gar nicht denkbar, liegt gar nicht im Geiste der ganzen alten Welt, müſste wenigstens, wenn es irgend wahrscheinlich werden sollte, noch durch andere Gründe unterstützt werden können, als durch eine streitige Auslegung einer anerkannten Thatsache. Wo wären aber solche Gründe wohl vorhanden? Wo fände sich im ganzen Hebräischen Alterthum wohl irgend eine Spur der Ansicht, daſs der Opfercultus erst dem Mosaischen Zeitalter seine Entstehung verdanke, irgend ein leise angedeuteter Gegensatz gegen die auf so zahlreichen historischen Zeugnissen beruhende entgegengesetzte? Kann aber die Thatsache nicht aus dem Nichtwissen erklärt werden, so bildet sie auch eine mächtige Instanz gegen die Urkunden- und Fragmentenhypothese. Denn neben jener Ansicht ist nur noch die andere möglich, daſs bei Altar und Opfer Elohim nicht vorkommt, weil sie nur Jehovah angehörten. Muſs aber dies zugegeben werden, so folgt, daſs ein und derselbe Verfasser Jehovah und Elohim gebrauchte, je nachdem der Inhalt es erforderte, und steht dies fest, so verliert die Urkunden- und Fragmentenhypothese die Stütze, die sie in dem Wechsel der Gottesnamen zu haben wähnt.

Cap. 13.

Das: „ehe Jehovah vernichtete" in V. 10. und das: „und die Männer von Sodom waren böse und Sünder gegen Jehovah sehr" in V. 13. ist hier insofern merkwürdig, als es diejenigen in die äuſserste Verlegenheit setzen muſs, welche Jehovah in den Israelitischen Nationalgott verwandeln. Die Art, wie sie sich von dieser Verlegenheit zu befreien suchen, verräth nur zu deutlich, wie groſs sie ist. Nicht blos Ewald, S. 67., auch Hartmann, p. 131., nimmt an, Jehovah werde

hier genannt als rächender Schutzgott seiner Familie für die Bösthaten der Einwohner. Aber jedem Unbefangenen wird sogleich klar, dafs nach der Erzählung die Rache Gottes durch die herrschende Immoralität und Gottlosigkeit herbeigeführt wurde; der Beschlufs der Zerstörung ist ja schon gefafst, auf Grund des Geschreies, das zum Himmel gestiegen, ehe Loth die mindeste Unbill erfahren. Das Betragen gegen ihn und gegen die Engel ist nicht die Schuld selbst, sondern nur ihr Erweis, eine handgreifliche Probe, die den kommenden Geschlechtern die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichtes darthun sollte, vgl. C. 18, 20. 21. Hier ist keine Wahl: entweder man mufs zu den πτωχὰ στοιχεῖα der Jehovah- und Elohimurkunden zurückkehren, oder man mufs seinen Jehovahbegriff läutern und verfeinern. — Das: „wie der Garten Jehovahs", V. 10., verglichen mit der Stelle C. 2, 8., auf die zurückgesehen wird, wonach Jehovah Elohim den reichbewässerten Garten des Paradieses pflanzte, zeigt wiederum, dafs das Jehovah in dieser Zusammensetzung der Hauptname, das Elohim ihm blos zu örtlichem Zwecke beigegeben ist.

Cap. 14.

Hier verdient unsere Aufmerksamkeit V. 18—20.: „Und er (Melchisedek) war Priester dem höchsten Gott (לְאֵל עֶלְיוֹן) und er segnete ihn und sprach: gesegnet sey Abraham dem höchsten Gott, Herrn Himmels und der Erde, und gesegnet sey der höchste Gott" u. s. w. im Verhältnifs zu V. 22., wo Abraham, ohne Zweifel in Gegenwart Melchisedeks, zum Könige von Sodom spricht: „ich erhebe meine Hand zu Jehovah, dem höchsten Gott, Herrn des Himmels und der Erde". Dafs Abraham sich absichtlich der Bezeichnung Gottes als אֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ bedient, welche unmittelbar vorher Melchisedek gebraucht hatte, um auf diese Weise im Angesichte der Götzendiener zu bekennen, dafs ihr

beiderseitiger Glaube auf demselben Grunde beruhe, geht schon aus der Thatsache hervor, dafs diese eigenthümliche Bezeichnung Gottes sonst nie sich in den Reden Abrahams und der andern Patriarchen findet, und wird auch bestätigt durch das andere öffentliche Zeugnifs für die Glaubensgemeinschaft, welches Abraham ablegte, die Darbringung des Zehnten, so wie durch das Bezeigen Melchisedeks, dem durchaus der Zweck zu Grunde liegt, die Glaubensgemeinschaft mit Abraham auszusprechen, vgl. die werthvolle Abhandlung von Verschuir z. d. St., in der älteren Sammlung der *opuscula p.* 10 ff. Steht nun die Absichtlichkeit in der Wiederholung der von Melchisedek gebrauchten Bezeichnung des gemeinsamen Gottes fest, so mufs auch das Jehovah, das Abraham dieser Bezeichnung hinzusetzt und zwar an der Spitze derselben, nicht absichtslos seyn. Es mufs den Zweck haben, kund zu geben, dafs Abraham bei gemeinschaftlicher Grundlage doch noch mehr hat, als Melchisedek. Mit Recht unterscheidet Schleiermacher, Glaubenslehre 1. S. 47., einen wahren und einen falschen Monotheismus von einander; der Götzendiener könne füglich nur ein Idol haben, ohne dafs diese Monolatrie irgend eine Ähnlichkeit habe mit wahrem Monotheismus; denn er schreibe dem Götzen nur einen Einflufs zu auf ein beschränktes Gebiet von Gegenständen oder Veränderungen, über welches hinaus sein eignes Interesse und Mitgefühl sich nicht erstrecke. Der wahre Monotheismus sey diejenige Gestaltung der Frömmigkeit, in welcher alle frommen Gemüthszustände die Abhängigkeit alles Endlichen von einem Höchsten und Unendlichen aussprechen. Dieser wahre Monotheismus war die Religion des Melchisedek. Sein Gott ist nicht blos Einer, sondern auch der höchste, dessen Herrschaft sich über das ganze Weltall erstreckt; und mit der Allmacht ist in ihm die Gerechtigkeit und die Liebe verbunden; seine specielle Vorsehung reicht über die Frommen und Gerechten. Aber diese reine Religionsansicht ist doch noch nicht eine volle. Melchisedek hat in dem höchsten Gott,

dem Herrn Himmels und der Erde, noch nicht Jehovah erkannt. Als solcher hat er nur für Abraham Gestalt gewonnen auf dem Wege der ihm speciell gewordenen Offenbarung. In der früheren Geschichte ist Jehovah nach Name und Sache noch Gemeingut des ganzen menschlichen Geschlechtes; vor der Berufung Abrahams würde ein Mann von dem religiösen Ernste Melchisedeks ihn, wenn auch nur beziehungsweise, erkannt und genannt haben. Je specieller aber das Gottesbewufstseyn in dem einzelnen berufenen Geschlechte wird, desto allgemeiner wird es auch bei den ernstlich religiös Gestimmten der übrigen Welt. Jemehr Gott für Abraham Jehovah wird, desto mehr wird er für die ganze übrige Welt Elohim. An der fortgehenden Offenbarung nimmt sie nicht Theil, und die frühere verbleicht immer mehr, bis ihr Andenken ganz schwindet. — Die Stelle zeigt recht deutlich, wie wenig der Monotheismus das Charakteristische der Religion des A. B. ist. Schon Abraham erkennt hier in diesem zwar die Grundlage aller wahren Religion an, aber er bekennt zugleich, über diesen Standpunkt hinaus zu seyn, und doch steht er hier noch im Anfange seiner Führungen, und seine Führungen sind wiederum nur der Anfang der Wege Gottes mit dem erwählten Geschlecht. — Dann ist die Stelle auch noch insofern merkwürdig, als sie zeigt, mit welcher Sorgfalt der Verfasser die eigenthümlichen Formen der Äufserung des Gottesbewufstseyns beibehält. Gibt er so genau die Worte wieder, womit Melchisedek, für seinen religiösen Standpunkt so überaus charakteristisch, seinen Gott bezeichnete, so läfst sich auch an eine Prolepsis in dem Gebrauche des יהוה in der Genesis nicht denken.

Cap. 17.

Wir übergehen Cap. 15. 16., in denen der Gebrauch des Jehovah ununterbrochen fortgesetzt wird, und der Inhalt als durchaus jehovistisch sogleich in die Augen fällt, und wen-

den uns zu C. 17., worin der Gebrauch der Gottesnamen auf den ersten Anblick etwas sehr befremdliches hat. Der Verfasser beginnt mit Jehovah, „Und Abraham war 99 Jahr alt, da erschien ihm Jehovah und sprach zu ihm", V. 1.; aber gleich in demselben Verse bezeichnet sich Gott nicht als Jehovah, sondern als אֵל שַׁדַּי, und wo der Verfasser von Gott redet, da steht im ganzen übrigen Cap. nicht Jehovah, sondern Elohim, V. 3.: „und Abraham fiel auf sein Angesicht, und Elohim redete mit ihm", u. s. w. Diese Erscheinung ist um so auffallender, da der Inhalt — der von Michaelis in den Bibl. Hal. in den Worten zusammengefaſst wird: *confirmatur foedus et promissio augmento nominis Abrahami, signo circumcisionis, auctiore nomine Sarah; praenuntiatio Isaaci; benedictio Ismaelis; circumcisio Abrahami et domesticorum* — eben recht jehovistisch zu seyn scheint. Ewald geht über die Schwierigkeit leicht hinweg, und Sacks Versuch, sie zu beseitigen (אלהים *saepius nominatur, ubi non nova summi dei revelatio narranda et annuntianda est, sed ubi diversae ejusdem oraculi promissiones enumerantur, sicut nominis gravioris et sanctioris repetitionem nos quoque vitamus* l. c. p. 14.) ist offenbar unzureichend. Denn hätte der Verfasser solche Scheu vor der Wiederholung des Namens Jehovah, warum sollte er sich denn nicht auch in den vorigen Capp. mit der Setzung desselben zu Anfang begnügt, warum sollte er dort den Gebrauch dieses Namens bis zu Ende fortgesetzt haben? Die Vertheidiger der Urkunden und Fragmentenhypothese können sich aber auch hier der Verlegenheit ihrer Gegner nicht recht freuen. Das יהוה in V. 1. macht ihnen groſse Noth. Einige erklären den ganzen Vers für unächt; Andere wollen wenigstens den Namen ändern; noch Andere behaupten, derselbe gehöre dem Ordner und Sammler an.

Den Schlüssel zu der richtigen Ansicht gewährt uns Exod. C. 6. Dort findet sich in V. 3. wörtliche Beziehung auf V. 1. und in V. 4. wörtliche Beziehung auf V. 7. 8. Die

Zeit der Verheifsung als El Schaddai angehörig wird der Zeit der Erfüllung als Jehovah angehörig entgegengesetzt. Als Jehovah den Bund mit Abraham, Isaac und Jakob schlofs, ihnen das Land Canaan, das Land ihrer Pilgrimschaft zu geben, war er noch El Schaddai — als er diesen Bund in Ausführung brachte, wurde er Jehovah, im vollsten Sinne freilich erst, als auch der letzte Punkt der Verheifsung, der Segen über alle Völker der Erde, in Erfüllung ging.

Haben wir auf diese Weise den richtigen Gesichtspunkt gewonnen, so schwindet alle Schwierigkeit. Der Verfasser beginnt mit Jehovah, um demselben Bedürfnifs zu genügen, dem die durchgängige Setzung des Jehovah in den vorigen Capp. diente, darauf hinzuweisen, dafs der Gott, der Abraham erschien, beziehungsweise, im Verhältnifs zu dem früheren, schon Jehovah war. Dies Jehovah ist, eben durch seine Stellung zu Anfang, an den sich alles Folgende als Fortsetzung anschliefst, der unsichtbare Begleiter des Elohim durch das ganze Capitel. Er fährt mit Elohim fort, um anzudeuten, dafs der Gott, der damals im Vergleiche mit der Welt, auch mit Melchisedek, für das erwählte Geschlecht schon Jehovah, im Vergleiche mit der späteren Offenbarung noch Elohim war.

Grade hier war diese Andeutung recht an ihrer Stelle. Der Gegensatz gegen das frühere ist durch den fortgesetzten Gebrauch des Jehovah in den vorigen Capp. schon stark bezeichnet, und wie die Zukunft in Bezug auf die Entfaltung des göttlichen Wesens weit herrlicher seyn werde, als die Gegenwart, das ist hier der Kern des Inhaltes. Der Gegensatz des jetzt und in Zukunft ist hier am stärksten, die Verheifsung hier unter allen Capp. am vollständigsten. Dafs die Verheifsung in C. 15. nur präparatorisch ist, geht daraus hervor, dafs erst hier die Namen verändert werden und die Beschneidung eingesetzt. Wir stehen hier an der Schwelle des ersten Anfanges der Erfüllung, vgl. V. 21.: „Aber einen Bund werde ich mit Isaac aufrichten, den Sarah dir gebären wird um diese Zeit im fol-

genden Jahre". Auch hier aber müssen wir uns auf die Analogien als auf die sicherste Gewähr für die Richtigkeit der aufgestellten Ansicht berufen.

Cap. 18 und 19.

In diesem Abschnitte kehrt Jehovah zurück. Ganz natürlich; denn ihm eignet, was hier von Gott berichtet wird, in ganz besonderm Grade, so daſs nur vorherrschende Beziehung auf die Zukunft, die hier nicht, wie beim vorigen Abschnitte statt findet, veranlassen könnte, das Elohim zu gebrauchen. Der Erweis der Gnade an Abraham und der Erweis der Gerechtigkeit an den Bewohnern der Jordansau, gehören gleich sehr dem lebendigen, persönlichen, offenbaren Gott an. In Bezug auf das letztere ist zu vergleichen, was schon zu Cap. 13. bemerkt worden ist. In Bezug auf das erstere zeigt schon der Ausruf Grambergs bei C. 18, 8.: *En solitum Jehovistae nostri anthropomorphismum*, daſs der Verfasser hier seiner durchgängigen Weise treu bleibt.

Specielle Aufmerksamkeit verdient noch Cap. 19, 29.: „Und also geschah es, da Elohim vernichtete die Städte der Au, da gedachte Elohim Abrahams, und sandte Loth ausmitten der Zerstörung, da er zerstörte die Städte, in denen Loth wohnte". Die Vertheidiger der Urkundenhypothese kommen durch diesen Vers in nicht geringe Verlegenheit. Sie müssen sich zu der Annahme entschlieſsen (vgl. z. B. Gramb. p. 44.), daſs der Ordner, während er sonst durchweg in dem ganzen Abschnitte die Jehovahurkunde wiedergab, diesen einen Vers aus der Elohimurkunde eingeschaltet habe. Dagegen spricht schon der enge Zusammenhang, in dem der Vers mit dem vorhergehenden und mit dem folgenden steht, so daſs man gar nicht begreift, wie Gramberg behaupten kann, *quod medium interrumpat nexum orationis.* Dadurch, daſs er mit dem *Fut. c. Vav conv.* beginnt, gibt er sich als Schluſs und *resumé*

der vorhergehenden Darstellung zu erkennen; daraus, daſs das Folgende sich an ihm mit dem *Fut. c. Vav conv.* anschlieſst (und da machte sich Loth auf von Zoar), geht hervor, daſs er den Übergang zu dem Folgenden bildet. Aber auch die Gegner der Urkundenhypothese sind hier angestoſsen. Ewald S. 71. meint, in dem וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים stehe der Gottesname untadelhaft, da hier gar keine Nationalbeziehung statt fände — als ob eine solche z. B. V. 16. statt fände, wo doch unter gleichen Verhältnissen Jehovah steht: „und die Männer ergriffen seine Hand und die Hand seines Weibes und die Hand seiner beiden Töchter in Jehovahs Erbarmen über sie" —; dagegen in dem בְּשַׁחֵת אֱלֹהִים stehe der Gottesname gegen den constanten Sprachgebrauch, da, wo Gott als strafend und richtend erscheine, Jehovah gebraucht werde. Das אלהים sey also ohne weiteres in יהוה zu verwandeln. Dies geht nun aber auf keine Weise an. Die beiden Elohim stehen in so deutlicher Beziehung auf einander, daſs wenn das zweite ächt ist, nothwendig auch das erste ächt seyn muſs, eine Beziehung, deren Nichtwahrnehmung die Annahme einer leeren Tautologie, wie sie z. B. von Gramberg ausgesprochen wird, zur nothwendigen Folge hat. — Das Richtige ist folgendes. Der Verfasser zieht aus dem vorhergehenden das Resultat, daſs nicht weniger wie die Vernichtung der Bewohner der Jordansau, auch die Errettung Loths ihren Grund im Überirdischen, im Himmel hatte. Damit contrastirt er dann im folgenden Loths gottvergessenes Betragen unmittelbar nach der groſsen Catastrophe. In diesem Zusammenhange nun, wo es nur darauf ankam, den Gegensatz gegen den natürlichen Hergang, die menschlichen Ursachen auszudrücken (vgl. das מִן־הַשָּׁמָיִם in V. 24.), war das אלהים ganz an seiner Stelle, wie überall, wo es nur auf den Gegensatz von Gott und Menschen, Himmel und Erde ankommt. Ganz analog sind die beiden Stellen Jes. 13, 19.: „und es wird Babel, der Schmuck der Reiche, die herrliche Zierde der Chaldäer, wie Elohims Zerstörung von Sodom und Gomorrha".

Am. 4, 11.: „und ich zerstöre unter euch, wie die Zerstörung Elohims Sodom und Gomorrha". Beiden Stellen liegt Deuter. 29, 22. zu Grunde: „wie die Zerstörung Sodoms und Gomorrhas, welche Jehovah zerstörte in seinem Zorne und in seinem Grimme". Aber das Jehovah wird in ihnen absichtlich in Elohim verwandelt, weil der Gegensatz gegen ein aus natürlichen Ursachen hervorgehendes Leiden ausgedrückt werden soll, dem man hoffen darf, durch Vorsicht und List, oder durch einen glücklichen Zufall zu entgehen, bei dem doch immer ein Rest übrig bleibt, und wovon man sich wieder erholen kann.

Cap. 20.

Die betreffenden Thatsachen, welche in unserem Capitel vorliegen, sind folgende. Nachdem Abimelech die Sarah genommen, kommt Elohim zu ihm im Traume, V. 3., und droht ihm. Auf seine Entschuldigung antwortet Haelohim, V. 6. Abraham sucht in V. 11. sein Betragen dadurch zu rechtfertigen, daſs er geglaubt habe, es sey keine Furcht Elohims an diesem Orte. Er bemerkt V. 13., da Elohim ihn in die Irre geführt aus dem Hause seines Vaters, כַּאֲשֶׁר הִתְעוּ אֹתִי אֱלֹהִים, habe er gleich mit der Sarah diese Verabredung getroffen. Abraham betet in V. 17. zu Elohim, und Elohim heilt Abimelech und seine Weiber und seine Mägde und sie gebären. Wie nothwendig zu diesem Erfolge die göttliche Dazwischenkunft war, darauf macht der Verfasser in den Schluſsworten V. 18. aufmerksam: denn verschlossen hatte Jehovah jeden Leib im Hause Abimelechs wegen der Sarah, des Weibes Abrahams.

Die Vertheidiger der Urkunden- und Fragmentenhypothese sind hier gleich mit der Annahme fertig, daſs das Stück der Elohimsurkunde angehöre. Vater (Th. 3. S. 430.) weist jede Ableitung des אלהים aus inneren Ursachen durch die Bemerkung zurück, in C. 12. und 26. finde sich bei gleichem

Inhalte immer Jehovah. Diefs ist nun gradezu falsch. Der einzige Gottesname, der in der parallelen Erzählung Cap. 12, 10—20. vorkommt — V. 17.: „und Jehovah schlug den Pharao und sein Haus mit grofsen Plagen" — stimmt hier mit V. 18. genau überein. Die Verhältnisse, unter denen hier אלהים gebraucht wird, finden sich dort nicht vor. In C. 26, 7—11. findet sich gar kein Gottesname.

Gegen die Vertheidiger der Urkundenhypothese spricht aber, aufser der augenfälligen Angemessenheit des Elohim zu dem Inhalte, besonders das יהוה in V. 18. Astruc und Eichhorn meinen, der Vers sey aus der Jehovahurkunde entnommen, Gramberg, p. 45., er bilde eine überflüssig nachschleppende Bemerkung des Ordners. Beides unzulässig. V. 18. kann gar nicht fehlen, und mufs von Anfang an mit der übrigen Erzählung verbunden gewesen seyn, weil aufserdem das וַיֵּלֵדוּ zu Ende von V. 17. ganz unerklärlich seyn würde, überhaupt der ganze Vers, da von einer schon verhängten Plage über die Familie Abimelechs, wie sie bei der Heilung vorausgesetzt wird, im Vorhergehenden noch gar nicht die Rede gewesen.

Von unserm Standpunkte aus dagegen lassen sich alle Thatsachen leicht und befriedigend erklären. Für Abimelech ist Gott Elohim; von Jehovah weifs er nichts. Nur als Elohim konnte ihm daher auch Gott erscheinen, wenn gleich Jehovah dabei im Hintergrunde war. Aus seinem Munde ist dasjenige geschöpft, was über die Erscheinung berichtet wird. Der Erzähler würde seinen Bericht alterirt haben, wenn er dem Elohim das Jehovah, was sachlich allerdings richtig gewesen wäre, substituirt hätte. Abraham gebraucht im Gespräche mit Abimelech das Elohim, indem er sich dessen religiösen Standpunkte anbequemt. Eben deshalb betet er auch zu Elohim; denn die Fürbitte wird vor den Ohren des Königes ausgesprochen, dem ein Gebet zu Jehovah unverständlich gewesen seyn würde. Das zweite Elohim in V. 17.: „und Abraham betete zu Elohim,

und da heilte Elohim", wird durch das erste nach sich gezogen. Dagegen in V. 18. mufste nothwendig Jehovah stehen. Denn hier ist von der Sache die Rede, wie sie an sich war, nicht wie sie Abimelech erschien. Hier redet der Verf. aus seiner eignen Person, nicht als Referent fremder Worte und Ansicht.

Wie der Gebrauch des Elohim durch den Inhalt hervorgerufen wird, das tritt recht deutlich in V. 11. hervor, wo Abraham sagt: „denn ich dachte: es ist durchaus keine Furcht Elohims, יִרְאַת אֱלֹהִים, an diesem Orte". Hierin bekennt Abraham sich getäuscht zu haben; Furcht Jehovahs aber war wirklich nicht vorhanden; das יהוה konnte also hier unter keinen Umständen stehen. — Aus unserer Stelle, so wie aus der ganzen Stellung, welche Abraham zu Abimelech einnimmt, erhellt, dafs die Behauptung von Nitzsch, Religionsbegr. S. 726: „der Sprache der Offenbarung hatte es nicht gebührt, den allgemeinen Religionsbegriff auszuprägen. Sie verhielt sich gegen fremde Religionen verneinend", sehr der Beschränkung bedarf. Der allgemeine Religionsbegriff wird durch das יראת אלהים so genau als möglich ausgedrückt. Wäre ein solcher nicht vorhanden gewesen, so könnte überhaupt das Elohim nicht neben Jehovah bestehen. Abraham verhält sich gegen Abimelechs Religiosität so wenig verneinend, dafs er vielmehr mit zarter Schonung seiner Schwachheit die gemeinsame Grundlage geflissentlich hervorhebt, und uns in dieser Hinsicht ein Vorbild wird. Die vorzugsweise verneinende Stellung wurde erst dann angenommen, als bei den Heiden selbst die Anerkennung und Verehrung der Gottheit mehr und mehr in rohen Götzendienst umschlug, als sie mehr und mehr ἄϑεοι ἐν τῷ κόσμῳ wurden. Wie sie auch da aufhörte, sobald nur ein wahrhaft, wenn auch ganz allgemein religiöses Element sich kund gab, zeigt unter vielen Beispielen das des Buches Jonas, vgl. was Nitzsch selbst l. c. p. 530. über das Auftreten des Paulus in Athen bemerkt.

Der Plural des Verbi in V. 13. bedarf nach den schon früher gegebenen Bemerkungen keiner weitläuftigen Erörterung.

Er

Er ist nicht abhängig von Elohim, sondern geht mit ihm von derselben Wurzel, dem Streben, auf den unendlichen Reichthum des göttlichen Wesens hinzuweisen, aus. Daſs an keine Anbequemung an Abimelechs Polytheismus, der noch dazu sehr dem Zweifel unterliegt — nach unserer Erzählung kann er jedenfalls nur Untergötter neben der höchsten Gottheit angenommen haben — zu denken ist, zeigen Parallelstellen wie 35, 7. Deut. 4, 7. 2 Sam. 7, 23. Es ist offenbar, daſs an jeder einzelnen Stelle nur diejenige Erklärung die richtige seyn kann, welche sich an allen übrigen gleichmäſsig anwenden läſst. Die bezeichneten Stellen erfordern aber alle deutlich die Beziehung auf den Reichthum und die Fülle des göttlichen Wesens. So z. B. 2 Sam. 7, 23.: „Welch Volk ist Israel gleich, um des willen Elohim gegangen sind, sie zu erlösen".

Cap. 21.

Hier findet sich das Elohim ziemlich gehäuft, doch so, daſs sich immer ein innerer Grund für seinen Gebrauch erkennen läſst, und daſs das Jehovah eintritt, sobald, wie V. 1. und 34., die Sache diesen Namen erfordert. Die Erzählung beginnt in V. 1. mit den Worten: „Und Jehovah besuchte Sarah, wie er gesprochen, und Jehovah that Sarah, wie er geredet". Schon wegen der Beziehung auf Cap. 18, 10., wo Jehovah der Sarah die Verheiſsung gegeben, muſste auch hier Jehovah stehen, aber auch davon unabhängig wegen der Sache. Nicht ein allgemeiner göttlicher Concursus fand bei der Geburt Isaacs statt, sondern recht eigentlich eine Wirkung des lebendigen, persönlichen, unter dem erwählten Geschlechte offenbar und ihm eigenthümlich gewordenen Gottes, dem es angehört, Verheiſsungen zu geben und Verheiſsungen zu erfüllen. In V. 2. dagegen: „und Sarah ward schwanger und gebar Abraham einen Sohn für sein Alter, zu der Frist, welche Elohim geredet" genügt es, da die Person des Urhebers schon in V. 1.

zweifach und nachdrücklich bezeichnet worden, hinzuweisen auf den Gegensatz zwischen Gotteswort und Menschenwort, der sich hier durch den Erfolg bewährte. Das Elohim ist in diesem Zusammenhange grade das nachdrücklichere, da es eine neue Beziehung mit sich führt, während das Jehovah nur das frühere wiederholen würde. In V. 4.: „und Abraham beschnitt Isaac, seinen Sohn — wie Elohim ihm geboten", rechtfertigt sich das Elohim durch die Beziehung auf C. 17., wo die Einsetzung der Beschneidung von Elohim ausgegangen war; diese, als Siegel und Unterpfand der zukünftigen Güter, ist eine thatsächliche Hinweisung auf einen zukünftigen volleren Übergang Elohims in Jehovah, mit Rücksicht auf welchen ihre Einsetzung dem beigelegt wird, der für die Gegenwart noch Elohim war. Diejenigen, welche den Gebrauch des Elohim in Bezug auf die Beschneidung aus der Benutzung der Elohimurkunde ableiten, gerathen in die Verlegenheit, derselben in diesem Falle eine speciell theokratische Tendenz zuschreiben zu müssen, während als ihr allgemeiner Charakter der bezeichnet wird, daſs sie die speciell theokratischen Institute ignorire, eine Verlegenheit, die auch schon bei C. 2, 1—3. eintritt, wo in elohistischem Zusammenhange die Einsetzung der Sabbathsfeier vorbereitet wird. Wie könnte wohl derjenige, der das Fundament der Sabbathsfeier und die Einsetzung der Beschneidung als vormosaisch kennt und anerkennt, den vormosaischen Ursprung der Opfer ignoriren, die weit weniger einen speciell theokratischen Charakter haben? — In V. 6.: „Und Sarah sprach: ein Lachen hat mir Elohim bereitet", steht das durch Gott bereitete Lachen dem selbsterzeugten, das Lachen, welches einen himmlischen Ursprung hat, dem gewöhnlichen entgegen. — In der ganzen Hagar und Ismael betreffenden Erzählung V. 9—21. findet sich stehend אלהים und מלאך אלהים. Dies fällt um so mehr auf, da in der parallelen Erzählung C. 16. ebenso stehend יהוה und מלאך יהוה vorkommt, und zwar ganz in denselben Verbindungen. Der Engel Jehovahs

findet die Hagar an dem Wasserquell in der Wüste; Jehovah hat gehört auf das Elend der Hagar; der Engel Jehovahs verheifst, ihren Samen zu mehren. Diese Differenz erklärt sich aus der grofsen Verschiedenheit der Verhältnisse, die mit der Geburt Isaacs eingetreten war. Bisher hatten, wie schon die Beschneidung Ismaels zeigt, Hagar und Ismael gewissermafsen einen Theil der erwählten Familie gebildet, und also auch an der Beziehung zu Jehovah Theil genommen. Mit der Erklärung Gottes V. 12.: „in Isaac soll dir Samen genannt werden", treten sie aus dem Gebiete Jehovahs heraus in das Elohims; die äufsere Aussonderung aus dem erwählten Geschlechte war nur Manifestirung der bereits geschehenen inneren. Nach dieser für immer geschehenen Aussonderung hatten sie an Jehovah ebenso wenig noch Theil, wie Kain, da er von der Gemeinde Gottes in Eden weg sich in das Land Nod begab. Wie sehr nach der Ansicht des Verfassers die Theilnahme an Jehovah an den Zusammenhang mit dem erwählten Geschlechte geknüpft war, das erhellt auch aus der Verwunderung Jakobs, da Jehovah ihm erschien, während er, jedoch nur zeitlich und räumlich, von dem erwählten Geschlechte abgesondert war. Stände statt des: und Elohim war mit dem Knaben, in V. 20., und Jehovah u. s. w., so wäre darin ein ausdrücklicher Widerspruch gegen V. 12. enthalten. — Dafs Abimelech und Phikol in V. 22. und 23. den Segen, der Abraham begleitete, von Elohim ableiten, und von ihm einen Schwur bei Elohim verlangen, erscheint als ganz in der Ordnung, da ihre Gotteserkenntnifs nicht über Elohim herausgeht. Dagegen konnte in V. 34.: „und Abraham rief dort an den Namen Jehovahs", nach den früheren Nachweisungen das Elohim gar nicht stehen. Elohim hat keinen Namen und die Anrufung setzt, wo sie, wie hier, in lebendigem Glauben geschieht, die Offenbarung voraus.

Cap. 22.

Dieser Abschnitt, Abrahams Versuchung, scheint den Gegnern nicht unbedeutende Waffen in die Hände zu geben, und sie haben es nicht unterlassen, sich ihrer zu bedienen. So bemerkt Hartmann p. 137.: „Cap. 22. muſste, weil das engste Verhältniſs zwischen dem Gotte Israels und dem auserkohrnen Abraham obwaltete, mit dem Namen Jehovah beginnen, und doch erscheint erst V. 11. zunächst ein Engel Jehovahs und dann mehr als Deutung auf den Berg Moriah V. 14. der Name Jehovah, woran V. 16. und 17. eine Verheiſsung zahlreicher Nachkommenschaft unter derselben Benennung sich knüpft". Bei genauerer Betrachtung aber zeigt sich, daſs grade was unsere Ansicht zu stürzen scheint, ihr zur glänzenden Bestätigung dient.

Sondern wir zuerst die Stellen aus, wo das Elohim durch die gewöhnlichen Gründe erfordert wurde. Dahin gehört V. 9., wo Abraham sagt: „Elohim wird sich ersehen das Schaf zum Brandopfer, mein Sohn". Die Frage Isaacs: wo ist das Schaf zum Brandopfer, galt der gleich: wo sollen wir das Schaf herbekommen? Nicht wir, antwortet Abraham, haben dafür zu sorgen, sondern Gott. Dann V. 12., wo der Engel Jehovahs spricht: „jetzt weiſs ich, daſs du gottesfürchtig, יְרֵא אֱלֹהִים, bist. Die Gottesfurcht steht hier der Gottlosigkeit entgegen, die bei so manchen, die äuſserlich einen guten Schein tragen, durch die Anfechtung ans Licht gezogen wird.

Treten wir nun der Hauptsache näher, so muſs gleich auffallen, daſs die Scheidung zwischen Jehovah und Elohim grade mit dem Wendepunkte der Begebenheit zusammenfällt. Der durchgängige und ausschlieſsliche Gebrauch des Elohim geht grade bis zu dem Momente, wo Abraham die Hand ausstreckt und das Messer nimmt zu schlachten seinen Sohn, wo also die Anfechtung mit dem Siege des Glaubens beendigt ist;

von da an folgt ebenso durchgängig Jehovah. Der Engel Jehovahs ruft Abraham vom Himmel; Abraham nennt den Namen des Ortes Jehovah sieht; der Engel Jehovahs ruft zum zweiten Male. Auf Jehovah führt er die Verheifsung zurück, die er ausspricht. Diese Thatsache nun läfst sich vom Standpunkte der Urkundenhypothese aus nicht erklären. Wäre der Wechsel der Gottesnamen aus mechanischer Zusammensetzung des Abschnittes aus zwei Urkunden entstanden, so hätte der Zufall die Absicht auf eine so täuschende Weise nachgemacht, dafs dergleichen nur äufserst selten vorkommt, und daher nur im äufsersten Nothfall angenommen werden darf. Läfst sich irgend ein Grund auffinden, welcher ein und denselben Verfasser bestimmen konnte, grade bis zum Wendepunkte Elohim, und von da an Jehovah zu gebrauchen, so ist diese Erklärung der Thatsache unbedingt vorzuziehen. — Gegen die Ableitung des Elohim in der ersten Hälfte aus Benutzung der angeblichen Elohimurkunde, spricht aufserdem noch die Nennung des Namens Morijah in V. 2. Der proleptische Gebrauch dieses Namens (vgl. S. 263.) setzt voraus, dafs auch der Verfasser der ersten Hälfte die nachfolgende Offenbarung Gottes Jehovah beilegt, dafs er sich also in ihr des Namens Jehovah nicht etwa deshalb enthielt, weil er ihn nicht kannte, oder weil er meinte, er gehöre überhaupt der vormosaischen Zeit nicht an, sondern weil er dafür hielt, er sey hier des Inhaltes wegen weniger passend, als Elohim. — Dann spricht noch gegen die Ableitung der beiden Hälften aus zwei verschiednen Urkunden die genaue Beziehung des יְהוָה יִרְאֶה in V. 12. auf das אֱלֹהִים יִרְאֶה in V. 8. Nur aus dieser Beziehung erklärt sich das: Jehovah sieht; ohne sie würde vielmehr stehen: Jehovah erscheint. Zu geschweigen die allgemeine Unwahrscheinlichkeit der Zusammensetzung ein und derselben Erzählung aus zwei verschiedenen und von einander unabhängigen Urkunden, ohne dafs irgend eine Nath sichtbar wäre, und ohne dafs man den engen Zusammenhang aus der Thätigkeit des Sammlers ableiten dürfte,

der so sclavisch sich an die Worte seiner Urkunde gebunden haben soll, dafs er sich eine Änderung eines Gottesnamens weder in dem ersten noch in dem zweiten Theile erlaubte.

Alle Schwierigkeit schwindet und der Wechsel der Gottesnamen erscheint in dem schönsten Lichte von folgender Ansicht aus. Vor der Versuchung und so lange die Versuchung noch dauerte, war Gott für Abraham beziehungsweise noch Elohim. Wäre er für ihn schon absolut Jehovah gewesen, so hätte die Versuchung keinen Zweck mehr gehabt. Durch die Versuchung wurde Abrahams schlummernde religiöse Kraft aufgeweckt, gestärkt; das Gottesbewufstseyn gelangte zu solcher Lebendigkeit, dafs Gottes Wort ihm unendlich sicherer und reeller war, als alles sichtbar erscheinende, dafs er im Vertrauen auf ihn über Tod und Vernichtung triumphiren konnte. Der einmal erhaltene Gewinn ist ein bleibender, wie Jakob für immer Israel, Gotteskämpfer ist, nachdem er einmal mit Gott gekämpft und obgesiegt hat. Eine neue Stufe ist errungen, ein engeres Verhältnifs zu Gott eingetreten. Dies wird ausdrücklich gesagt in V. 16 ff.: „weil du dies gethan hast, und nicht verschont hast deines eingebornen Sohnes, so will ich dich segnen und mehren u. s. w., zum Lohne dafür, dafs du gehöret hast auf meine Stimme". Weil Abraham durch die That seinen Glauben an Gott als Jehovah bewährt hat, so will sich Gott auch durch die That an ihm als Jehovah bewähren. — So ist also das Verhältnifs des Jehovah und Elohim in unserem Abschnitte aus dem inneren Verhältnisse der beiden Theile zu einander zu erklären. In dem ersten Theile wird Gott Elohim genannt, weil er, obgleich in anderer Beziehung schon Jehovah, doch im Verhältnisse zum zweiten Theile noch Elohim ist; in dem zweiten Theile heifst er Jehovah, weil er, obgleich im Verhältnisse zu der späteren Offenbarung noch Elohim, doch im Verhältnifs zum ersten Theile schon Jehovah ist. Der unläugbar hier statt findende relative Gebrauch der beiden Namen dient dann dazu, dasjenige zu bestätigen, was

wir anderwärts über einen anders modificirten relativen Gebrauch der beiden Namen schon bemerkt haben, und noch bemerken werden, so wie umgekehrt jene Stellen wieder der unserigen zur Bestätigung dienen.

Noch ist ein Zweifel zu beleuchten, den Ewald, Compos. S. 74 gegen die Ächtheit des נְאֻם יְהוָה in V. 16. äufsert, indem er bemerkt, diese Formel sey erst in dem Zeitalter der Propheten gangbar geworden, um so mehr, da man leicht diesen Zweifel als Beweis für ein späteres Zeitalter der angeblichen Jehovahurkunde geltend machen könnte. — Dafs das נאם erst später aufgekommen sey, ist schon deshalb nicht anzunehmen, weil der Stamm in der Sprache nicht mehr vorhanden ist. Dann leitet der spätere stehende und durchgängige Gebrauch dieser Formel auf ein früheres geheiligtes Vorbild, welches diesem Gebrauche zu Grunde liegt, und als solches unsere Stelle, und die Num. 24, 3.: „Neum des Bileam, des Sohnes Beor, und Neum des Mannes mit verschlossenem Auge", vgl. V. 15. 16., anzunehmen, sind wir um so mehr berechtigt, da grade die ältesten Stellen aus dem späteren Zeitalter, in denen das נאם vorkommt, sich als Nachbildungen der letzteren Stelle des Pentateuch kund geben. Unverkennbar ist diese Nachbildung besonders in den letzten Worten Davids, 2 Samuel. 23, 1. Dem נְאֻם בִּלְעָם בְּנוֹ בְעֹר וּנְאֻם הַגֶּבֶר שְׁתֻם הָעָיִן, entspricht *mutatis mutandis* genau das נְאֻם דָּוִד בֶּן־יִשַׁי וּנְאֻם הַגֶּבֶר הֻקַם עָל, nur dafs das alterthümliche בְּנוֹ in בֶּן verändert wird. Nachgebildet ist auch Prov. 30, 1. Das נְאֻם־הַגֶּבֶר dort hat man sich als mit Anführungszeichen versehen zu denken. Die Grundstelle und die beiden Nachahmungen sind die einzigen, wo das נְאֻם mit dem *Genitiv* des menschlichen Urhebers steht. Auch dies zeugt für die Entlehnung, zugleich aber für die Ächtheit und Ursprünglichkeit des נאם in der Weissagung Bileams. In späteren Zeiten war das נאם יהוה so gangbar und stehend, dafs eine Abweichung nur auf Grund eines Vorbildes aus einer Zeit denkbar ist, in

der der Gebrauch des Wortes noch seltener und daher freier war. Sehen wir aber, wie jenen Stellen deutlich die des Buches Numeri zu Grunde liegt, so sind wir berechtigt, für die weit zahlreicheren, wo das נאם יהוה vorkommt, speciell unsere Stelle als Grundlage anzunehmen.

Cap. 23.

In diesem Abschnitte, der Erzählung von Sarahs Tode und Begräbniſs, kommt nur ein Gottesname vor, in V. 6, wo die Hethiter zu Abraham sprechen: ein Fürst Gottes, נְשִׂיא אֱלֹהִים, bist du in unserer Mitte. Hier konnte das יהוה schon deshalb nicht stehen, weil das heidnische Gottesbewuſstseyn nicht über Elohim hinausgeht; dann auch aus grammatischem Grunde; das יהוה hat ganz die Natur eines *Nom. propr.*, während das אלהים noch vorwiegend die eines *Appellat.*; נשיא יהוה könnte nur heiſsen, der Fürst Jehovahs.

Cap. 24.

Daſs in diesem Abschnitte, der Erzählung von Isaacs Vermählung, der Name Jehovah die Herrschaft behauptet, muſs im Allgemeinen als höchst natürlich erscheinen. Die Absicht ist nicht, an einem einzelnen Beispiele zu zeigen, wie bei der Ehestiftung die göttliche Vorsehung thätig ist, wie die Ehen bei aller scheinbaren Natürlichkeit des Herganges im Himmel geschlossen werden; wäre dies, so würde Elohim das passende seyn. Die Absicht ist vielmehr, darauf hinzuweisen, wie die allerspeciellste Vorsehung des Gottes der Offenbarung über dem erwählten Geschlechte waltete; Isaac kommt nicht in Betracht als ein gottesfürchtiger Candidat des Ehestandes, sondern als der Erbe der Verheiſsung, der als solcher vor jeder Verbindung mit dem Geschlechte bewahrt werden muſs, in dessen Besitz seine Nachkommen eintreten sollten, das dem durch diese Nach-

kommen auszuführenden Gerichte immer mehr entgegenreifste. Von diesem nicht individuellen, sondern wahrhaft welthistorischen Gesichtspunkte aus sieht Abraham die Sache an, und ebenso, durch ihn belehrt, der Knecht. Deshalb gebrauchen beide so geflissentlich und ausschliefslich den Namen Jehovah; deshalb kann sich der Knecht auch da seiner nicht enthalten, wo er mit solchen verkehrt, deren Gottesbewufstseyn nicht über Elohim herausgeht. Lieber will er haben, dafs sie von seinem Jehovah sich beschränkte Vorstellungen bilden, ihn für einen Familiengott halten, als dafs er selbst hier, wo es galt ein Bekenntnifs abzulegen, auf das Gebiet des allgemeinen Gottesbewufstseyns übertritt. Auffallend ist es aber auf den ersten Anblick, dafs auch diejenigen, welche nicht zu dem erwählten Geschlechte gehören, sich hier des Namens Jehovah bedienen. Mit den Worten: „komm du gesegneter Jehovahs, warum willst du draufsen stehen", begrüfst Laban den Knecht. V. 31. „Von Jehovah geht aus diese Sache — — Siehe da steht Rebekka vor dir, nimm sie und gehe und sie werde die Frau des Sohnes deines Herrn, wie Jehovah geredet", sprechen Laban und Bethuel, V. 51. 52. Man könnte sich nun versucht fühlen, diesen Gebrauch des Namens Jehovah aus einem Rest tieferer Gotteserkenntnifs abzuleiten, der sich in der Familie Nahors erhalten. Dagegen spricht aber schon die genaue Beziehung von V. 31. auf V. 27. Labans: komm du gesegneter Jehovahs, ist ein blofser Wiederhall des: gesegnet sey Jehovah, der Gott meines Herrn Abraham, aus dem Munde des Knechtes. Man segnet Gott, wenn man von ihm gesegnet worden. Laban bezeichnet den Knecht als den Gesegneten des Gottes, von dem er selbst Segen empfangen zu haben bekannt hatte. Auch in V. 50. 51. offenbart sich keine selbstständige Kenntnifs Jehovahs, sondern nur Annahme desjenigen, was der Knecht von ihm gesagt hatte. Dazu kommt noch, dafs die in den Reden des Knechtes mehrfach geflissentlich wiederholte Bezeichnung Jehovahs, als des Gottes seines Herrn Abraham, die Familie

Nahors von der Theilnahme an ihm ausdrücklich ausschließt. Und dann ist diese auch weit entfernt, solche Theilnahme sich zuzueignen. Sie macht gar keinen Anspruch darauf, daſs Jehovah um ihretwillen die Sache so wunderbar geleitet; sie pflichtet der Rede des Knechtes bei, nach der allein Abraham und sein Geschlecht, als Object der Fürsorge Jehovahs erscheint. So zeigt sich also die Jehovaherkenntniſs Labans durchaus als eine vermittelte. Der Zweck, den der Verfasser bei der Mittheilung der betreffenden Äuſserungen hat, ist der, darauf hinzuweisen, wie die Mitwirkung Jehovahs bei dieser Sache so augenfällig gewesen, daſs selbst diejenigen nicht umhin konnten sie anzuerkennen, die bei dieser Gelegenheit zuerst von Jehovah hörten. Übrigens spricht die bereitwillige Aneignung des Namens Jehovah von Seiten Labans nicht etwa zu seinem Vortheile; vielmehr zeigt sich schon hier die religiöse Oberflächlichkeit, die wir später an ihm wahrnehmen. Hätte er die Sache nicht mehr objectiv und mit dem bloſsen Verstande aufgefaſst, wäre sie ihm recht zu Herzen gegangen, so würde er sich des Namens Elohim bedient haben. Sobald das Gottesbewuſstseyn irgend ein lebendiges ist, so tritt sogleich eine heilige Scheu ein, nicht über den eignen Standpunkt herauszugehen.

Cap. 25.

Hier findet sich in V. 11. Elohim, wo, wie es auf den ersten Anblick scheint, Jehovah stehen müſste: „Und es geschah, nachdem Abraham gestorben, da segnete Elohim Isaac, seinen Sohn". Allein fassen wir ins Auge, daſs die Notiz hier eine durchaus beiläufige und vorläufige ist, und daſs der Verfasser erst in V. 19 ff. anfängt, sich mit Isaac *ex professo* zu beschäftigen, nachdem er vorher noch V. 12—18. die Genealogie Ismaels gegeben, so zeigt sich das Elohim als vollkommen genügend. Es reichte hier die allgemeine Andeutung hin, daſs der Gottes- oder Himmelssegen von Abraham auf Isaac über-

ging. Die bestimmtere Bezeichnung des Urhebers dieses Segens folgt in C. 26, 3. 12.

In der Erzählung der Geburt Jakobs und Esaus V. 19—26. tritt uns Jehovah entgegen. Zu Jehovah fleht Isaac vor seinem Weibe, weil sie unfruchtbar war, und Jehovah erhört sein Gebet. Ganz natürlich; denn der bisher vergeblich ersehnte Sohn sollte der Erbe der Verheifsung seyn. Nicht Elohim, sondern der Gott des erwählten Geschlechtes ist also bei der Sache betheiligt. Rebekka geht während ihrer Schwangerschaft Jehovah zu befragen, und Jehovah ertheilt ihr die Antwort. Nur wegen der Beziehung, in der, wie sie wufste, Jehovah zu der Frucht ihres Leibes stand, erscheint ihr ein sonst gleichgültiger Umstand als höchst wichtig, erblickt sie in ihm ein Vorzeichen, dessen Deutung sie sich von demselben Gotte erbittet, der es gegeben.

Cap. 26.

In V. 2 ff. erscheint Jehovah dem Isaac und überträgt auf ihn feierlich die Verheifsung, die er Abraham gegeben. Ebenso wird in V. 12. die erste Realisirung dieser Verheifsung, die Isaac erhielt, nachdem er, dem Befehle Jehovahs folgsam, statt wie er vorhatte nach Ägypten zu ziehen, in dem Lande der Philister geblieben war, der ungewöhnliche Segen, der seinen Ackerbau begleitete, Jehovah beigelegt. Eben dadurch wird darauf hingewiesen, dafs dieser Segen nicht in die Reihe der gewöhnlichen Naturwohlthaten Gottes zu ordnen ist. Grade weil Isaac nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge, wie er durch die allgemeine Vorsehung Gottes bestimmt wird, nicht hoffen durfte, im Lande der Philister seinen Unterhalt zu finden, wollte er nach Ägypten ziehen. Von Jehovah leitet Isaac in V. 22. auch den Wasserreichthum ab, der ihm in der dürren Gegend unverhofft zu Theil wird. Abimelech, der König der Philister, gibt in V. 27. als Grund seines Kommens zu Isaac,

in der Absicht einen Bund mit ihm zu schliefsen, den an, dafs er gesehen, wie Jehovah mit ihm sey, und bezeichnet ihn V. 29. als den Gesegneten Jehovahs. Beschränkte er sich blos auf die Prüfung der Thatsachen vom Standpunkte seines eignen Gottesbewüfstseyns aus, so würde er von Elohim reden; statt dessen aber benutzt er zugleich den Commentar, den Isaac von seinem religiösen Standpunkte aus zu den Thatsachen gegeben. Der Kern der ganzen Erzählung, dem allein sie ihre Mittheilung verdankt, ist der, dafs der Segen Jehovahs über seinen Erwählten so grofs war, dafs selbst Heiden daran verzweifeln mufsten, ihn aus natürlichen Ursachen, oder aus der ihnen gemeinsamen Mitwirkung der Gottheit abzuleiten, dafs sie sich genöthigt sahen, dem Isaac ein ganz besonderes Verhältnifs zu der Gottheit zuzugestehen, und die Weise, wie er dies Verhältnifs näher bestimmte, anzuerkennen.

Cap. 27.

In der in diesem Capitel enthaltenen Erzählung von dem Segen Isaacs steht das Jehovah in V. 7.: „segnen will ich dich vor Jehovah ehe ich sterbe" vollkommen regelrecht. Der Segen betraf nicht Güter, welche die allgemeine Vorsehung Gottes gewähren sollte, und der Stammvater war sich bewufst, nicht etwa unter einem allgemeinen Einflusse der Vorsehung Ahndungen über die Zukunft auszusprechen, sondern unbedingt ein Werkzeug des lebendigen und persönlichen Gottes zu seyn, der über dem erwählten Geschlechte waltete, vgl. Gen. 49, 7., wo Jakob gradezu aus der Person Gottes redet und sich als Urheber beilegt, was Gott bewirken sollte. Daher die hohe Bedeutung des Segens, auf welche Rebekka Jakob hier aufmerksam macht, indem sie in die Rede Isaacs an Esau das לִפְנֵי יְהוָֹה einschiebt, was nicht den Worten, sondern nur der Sache nach darin enthalten war. Das: „Jehovah dein Gott hat mir (ein Wild) begegnen lassen", in V. 20. kann nur so lange

auffallen, als man den Zusammenhang nicht gehörig ins Auge faſst. Handelte es sich um eine ordinäre Jagd, so könnte das Jehovah auf keine Weise gerechtfertigt werden. Hier aber ist die Sache eine ganz andere. Isaac hatte das Herbeischaffen des Wildprets als die *conditio sine qua non* des Segensprechens bezeichnet. Der Verfasser selbst betrachtet den Genuſs des Wildprets als einen integrirenden Bestandtheil der heiligen Handlung. Das Beginnen derselben bezeichnet er in V. 23. durch: „und er segnete ihn", s. v. a. er eröffnete die heilige Handlung des Segensprechens. Zu dieser gehörte zuerst die feierliche Frage: bist du mein Sohn Esau? Dann der Befehl, das Wildpret und den Wein zu bringen, und der Genuſs von beiden. Hierauf der Kuſs. Endlich folgte der Segen im engeren Sinne, vgl. das וַיְבָרֲכֵהוּ in V. 27. mit dem in V. 23. Diese Thatsachen erklären sich nur daraus, daſs nach der Ansicht Isaacs und des Verfassers das Herbeischaffen des Wildpretes und sein Genuſs eine symbolische Bedeutung hatte. Der Sohn soll sich durch eine Verkörperung der kindlichen Liebe als Sohn zeigen, dann gibt sich der Vater durch den Segen als Vater kund. Nun hat das Jehovah keine Schwierigkeit ferner. Was zu der לפני יהוה vorzunehmenden Handlung gehört, steht unter Jehovahs Leitung. Daſs er so schnell das Verlangte herbeischaffen können, macht Jakob als eine Realerklärung des Bundesgottes geltend, daſs ihm die ganze Sache genehm sey. — Ähnliches gilt auch in Bezug auf die Worte in V. 27.: „siehe der Geruch meines Sohnes ist wie der Geruch eines Feldes, welches Jehovah gesegnet hat". Würde der Sohn hier mit einer gewöhnlichen reich blühenden Flur verglichen, so würde Elohim stehen; das Jehovah zeigt, daſs hier die Rede ist von einer Flur, wie die des Paradieses, worin die Spuren der Gottheit heller hervorleuchten, einer ideellen Flur, die sich zu den gewöhnlichen verhält, wie Israel zu den Heiden, einer Art von Zaubergarten, wie er dereinst in Canaan wirklich werden sollte, und wirklich wurde, soweit die Treue des Volkes es zulieſs,

vgl. den folgenden Vers, der diese Auffassung bestätigt: „Und Haelohim gebe dir vom Thau des Himmels und das Fett der Erde, und Fülle von Getreide und Most". Hier zeigt es sich, dafs der Garten Jehovahs, dessen Typus Isaac in seines Sohnes süfsduftenden Kleidern erblickt, für Israel real werden sollte. Sind nun aber die hier einzeln aufgeführten Segnungen, womit die Flur geschmückt werden sollte, theokratische, gehören sie nicht der allgemeinen, sondern der speciellen Vorsehung Gottes an, so konnte auch dort nur von einem Garten die Rede seyn, welchen Jehovah gesegnet. Aus diesem Zusammenhange von V. 27. und 28. rechtfertigt sich auch das Haelohim in dem letzteren. Das Jehovah ist aus dem vorigen hinzuzudenken, und das blofse האלהים gilt somit der Zusammensetzung יהוה האלהים gleich, vgl. zu C. 2. So zeigt es sich, dafs in diesem Zusammenhange das: Haelohim wird dir geben, nachdrücklicher ist als das: Jehovah wird dir geben. Es drückt den Nebengedanken aus, dafs Jehovah, von dem die Segnung des Feldes ausgeht, Haelohim, nicht etwa ein beschränkter Nationalgott, sondern der allein wahre Gott ist, dafs er die ganze Fülle der Gottheit in sich fafst.

Cap. 28.

Hier verdienen zuerst die Gottesnamen unsere Aufmerksamkeit, deren sich Isaac in dem Segen bedient, den er Jakob bei seiner Abreise nach Mesopotamien ertheilt, V. 3. 4.: „und El Schaddai segne dich und mache dich fruchtbar und mehre dich, dafs du werdest zu einem Völkerhaufen, und er gebe dir den Segen Abrahams, dir und deinem Samen mit dir, dafs du besitzest das Land deiner Pilgrimschaft, was Elohim gegeben dem Abraham". Die Segnungen, die Isaac hier zugleich anwünscht und weissagt, sind speciell theokratische; im vorigen Cap. steht bei gleichem Inhalte Jehovah. Wie sind nun hier die allgemeinen Gottesnamen El Schaddai und Elohim zu er-

klären? Offenbar aus dem Verhältnisse dieses Segens zu dem im vorigen Capitel enthaltenen. Der Segen hier ist nur ein Nachhall von jenem, eine Erinnerung an ihn. Dort ist die Handlung weit feierlicher; Isaacs Gottesbewufstseyn erweitert sich, und erhebt sich zur höchsten Bestimmtheit. Hier dagegen bleibt er in der niederen Region stehen, und begnügt sich mit der Hinweisung auf die allwaltende Vorsehung. Er hat hier keinen Grund, sich über das gewöhnliche Gottesbewufstseyn zu erheben, in dem Gott für die Patriarchen noch El Schaddai und Elohim war, vgl. zu Exod. C. 6. (S. 267 ff.). Wäre diese Segnung Jakobs die erste, so müfste nothwendig Jehovah stehen.

In dem Traume Jakobs zu Bethel steigen zwar die מלאכי אלהים, die Gottes- oder Himmelsboten, im Gegensatze gegen die Gesandten irdischer Könige und Herrn, auf der Leiter auf und ab, aber, zum Beweise, dafs das Elohim hier nur aus dem Gegensatze zu erklären ist, an der Spitze der Leiter steht Jehovah und spricht: „ich bin Jehovah, der Gott Abrahams, deines Vaters, und der Gott Isaacs; das Land, darauf du liegest will ich dir geben und deinem Samen. Und dein Same soll werden wie der Staub der Erde, und du brichst aus nach Westen und nach Osten und nach Norden und nach Süden, und gesegnet werden in dir alle Geschlechter der Erde und in deinem Samen. Und siehe ich bin mit dir und bewahre dich auf allen deinen Wegen, und führe dich zurück in dies Land, und nicht lassen werde ich dich, bis ich gethan was ich dir geredet". Die Worte, welche Gott hier spricht, sind die Ausdeutung des Bildes. So zeigt es sich, dafs dasselbe nicht etwa die allgemeine Vorsehung Gottes versinnlicht, wie sie über der ganzen Welt, sondern die specielle, wie sie über der Gemeinde Gottes, wie sie über dem ganzen erwählten Geschlechte, und namentlich über Jakob waltet. Mufs also zugestanden werden, dafs die Worte nicht Elohim, sondern Jehovah eignen, so mufste auch Jehovah an der Spitze der Leiter stehen. Der Gebrauch des an sich passenderen Namens war

hier um so nothwendiger, da mit dieser Offenbarung das selbstständige Verhältnifs Jakobs zu dem Gotte des erwählten Geschlechtes, die Reihe der Führungen beginnt, durch die er aus Jakob Israel wurde. Hier mufste daher jede Rücksicht schwinden, welche aufserdem veranlassen konnte, dem Jehovah das Elohim zu substituiren.

Die innere Differenz des Jehovah und des Elohim tritt recht deutlich hervor in dem Ausrufe des erwachten Jakob in V. 16.: „fürwahr, Jehovah ist an diesem Orte und ich wufste es nicht". Diejenigen, welche das Jehovah als allgemeine Bezeichnung der Gottheit nehmen, die nur nach einer zufälligen schriftstellerischen Eigenthümlichkeit mit Elohim wechsele, müssen hier Jakob eine wahrhaft kindische Vorstellung von Gott beilegen, wie sie der Stufe religiöser Bildung, auf der die Patriarchen standen, durchaus fremd ist. Jakob würde tief unter einem Melchisedek und Abimelech stehen, wenn ihm die Kenntnifs der göttlichen Allgegenwart fehlte. Wir haben hier also einen Fall, wo das אלהים gar nicht stehen konnte. Mit Jehovah war die Sache eine andere. Dafs er auch an diesem Orte sey, dafs er also erwarten dürfe, auch die ganze übrige Reise in seinem Geleit und Segen zu machen, davon mufste Jakob wirklich durch die That versichert werden, und eben deshalb hat die Begebenheit für ihn eine so grofse Wichtigkeit, ist sein Herz so dankerfüllt. In der Regel bildete der äufsere Zusammenhang mit dem erwählten Geschlechte, der Aufenthalt an dem von Gott ihm angewiesenen Wohnsitze, die Bedingung der Theilnahme an Jehovah (vgl. zu C. 4.). Ismael ist, da er das väterliche Haus und Canaan verläfst, plötzlich in das Gebiet Elohims übergetreten. Jakob wird nun durch diese Erscheinung die Furcht, dafs er gleich ihm eine abgeschnittene Rebe seyn möchte, die bald verdorrt, benommen, und der Segen, den Isaac beim Abschiede über ihn gesprochen, erhält die göttliche Sanction.

Warum aber ruft Jakob, da doch Jehovah sich ihm kund

kund gegeben, in V. 17. aus: „dies ist nicht anders, als Haus Elohims"? Stände nicht dieser Ausruf schon in Beziehung auf den Namen Bethel und diente ihm zur Vorbereitung, so könnte allerdings für Elohim Jehovah stehen. Für den Augenblick ist Jakob, wie das folgende: „dies ist das Thor des Himmels" zeigt, so übernommen von der Empfindung der Nähe Gottes grade an diesem Orte, daſs ihm alles Andere dagegen verschwindet. Jn das *Nom. propr.* aber, das schon hier offenbar vorbereitet wird, konnte das Jehovah nicht eingehen, theils weil man überhaupt aus schon früher angegebenem Grunde in dem Zeitalter der Genesis die Zusammensetzung der *Nom propria* mit Jehovah vermied, wie zum Theil auch noch in weit späterer Zeit, vgl. z. B. 1 Sam. 1, 20.: „und sie nannte seinen Namen Samuel, denn von Jehovah habe ich ihn erbeten"; theils auch schon aus grammatischem Grunde. Beth Jehovah würde heiſsen: das Haus Jehovahs, und diese Benennung würde zum Präjudiz des damaligen und des späteren eigentlichen Sitzes der Kirche gereichen. Blos aus diesem grammatischen Grunde steht das אלהים z. B. Richt. 17, 5.: „Und der Mann Micha hatte ein Gotteshaus", לוֹ בֵּית אֱלֹהִים. Denn daſs das Haus Jehovah geweiht war, erhellt aus der ganzen Erzählung, vgl. z. B. V. 2. 3. 13. Daſs dieser grammatische Grund in V. 22.: „und dieser Stein soll werden ein Haus Elohims", das Elohim nothwendig erfordert habe, erkennt auch der spätere Ewald noch an, vgl. Studien und Crit. l. c. p. 598. Muſs aber das Heiligthum, sofern es von Menschenhänden gegründet wurde, nothwendig בית אלהים heiſsen, weil nicht von dem Gotteshause die Rede seyn kann, so auch das Heiligthum, insofern es nicht von Menschenhänden gebaut war, von Gott selbst durch seine Erscheinung gegründet worden. Denn das letztere ist ebenso wenig ausschlieſslich, wie das erstere. Ewald wird dies um so weniger bestreiten wollen, da er l. c. in Bezug auf die ganze Erzählung V. 10—22. bemerkt, sie gehöre zu denjenigen, in welchen Gott vor-

herrschend, und, wenn kein besonderer Grund den allgemeinen Namen fordere, immer Jehovah genannt werde. Übrigens ist der Sache nach ein wahres Bethel immer zugleich ein Haus Jehovahs. Denn es führt den Namen eben deshalb, weil es die concentrirte und potenzirte Gegenwart Elohims hat; wo aber diese ist, da ist Jehovah.

Noch bleiben uns die Gottesnamen in dem Gelübde Jakobs V. 19—21. übrig: „Und Jakob that ein Gelübde und sprach: wenn Elohim mit mir seyn wird, und mich bewahrt auf diesem Wege, den ich gehe, und mir gibt Brot zum essen und Kleider zum Anziehen und ich in Frieden zurückkehre zum Hause meines Vaters, und Jehovah mir Gott ist (לאלהים): so soll dieser Stein — ein Haus Elohims werden, und alles was du mir geben wirst, will ich dir verzehnten". Wir müssen hier zuerst die Erklärung, welche dieser Übersetzung zu Grunde liegt, gegen diejenigen rechtfertigen, welche den Nachsatz mit וְהָיָה יְהוָה לִי לֵאלֹהִים beginnen lassen: wenn u. s. w., so soll Jehovah mir Gott seyn und dieser Stein u. s. w. Dagegen spricht 1. schon das *tempus*. Man müfste dann übereinstimmend mit dem folgenden יִהְיֶה und אֲעַשְּׂרֶנּוּ das *Fut.* erwarten. 2. Das angekündigte Gelübde kann sich nur auf einen äufseren Act beziehen. Denn wo im A. T. von einem Gelübde die Rede ist, da handelt es sich nie um etwas rein innerliches, immer von der Verkörperung des Dankgefühles durch eine äufsere Handlung. 3. Unsere Erklärung wird bestätigt durch die Vergleichung von V. 13., wo Jehovah spricht: „ich bin Jehovah, der Gott (אלהי) Abrahams, deines Vaters, und der Gott Isaacs". Daraus erhalten Jakobs Worte ihr Licht, s. v. a., wenn Jehovah mir seyn wird, was er dem Abraham und Isaac gewesen. Dann auch die Vergleichung von V. 15., wo Jehovah sagt: „siehe ich bin mit dir und bewahre dich auf allen deinen Wegen, und führe dich zurück zu diesem Lande". Alles dies fafst Jakob in dem einen: ihm Gott seyn, zusammen. Aufserdem ist noch zu vergleichen C. 17, 7. 8.

wo Gott verheifst, dafs er Abraham und seinen Nachkommen לאלהים werden wolle. — Nun fragt es sich, wie hier das אלהים in V. 19. zu erklären ist, was um so auffallender seyn mufs, da unmittelbar vorher Jehovah dasjenige zu leisten versprochen, was Jakob hier als Bedingung der Erfüllung seines Gelübdes setzt. Bei den Vertheidigern der Urkunden- und Fragmentenhypothese ist kein Rath zu finden. Denn das יהוה gleich in V. 21. schlägt jede äufserliche Erklärungsweise darnieder, und nöthigt die Setzung des Elohim aus inneren Ursachen abzuleiten. Diese liegen aber auch nicht so fern. Das: wenn Elohim mit mir seyn wird — zum Hause meines Vaters, bildet eine blofse Umschreibung des: wenn Elohim mir Jehovah wird, und daran schliefst sich dann höchst passend das: und wenn Jehovah mir Elohim wird. Beides hängt aufs engste zusammen. Für Jakob ist, auf seine eigne Erfahrung, verglichen mit der seiner Väter Abraham und Isaac und ebenso mit der ihm von Gott verheifsenen Zukunft gesehen, Jehovah noch Elohim; er wird für ihn Jehovah, indem er seine Verheifsungen erfüllt und in seinen Lebensführungen für ihn bestimmte Gestalt gewinnt, also indem er sein Gott wird. Bei der ersten Bezeichnung Gottes als Elohim nimmt Jakob Rücksicht auf das was Gott für ihn, bei der zweiten Bezeichnung als Jehovah, auf das was er an sich ist. Er wird für ihn, was er an sich ist dadurch, dafs er sein Gott wird. — Wie wichtig diese Stelle für das ganze Verhältnifs von Jehovah und Elohim ist, liegt am Tage. Der relative Gebrauch beider Namen, wie wir ihn schon mehrfach, z. B. zu C. 17, 22. u. s. w. nachgewiesen haben, findet hier seine unläugbare Bewährung, und der wohlfeilste aller Einwürfe, der, dafs die von uns gemachten Distinctionen viel zu fein seyen, mufs verstummen, bis er erst hier eine andere Auskunft gefunden hat.

Cap. 29 — 30, 24.

In diesem Abschnitte, der Erzählung von der Söhne Jakobs Geburt und Namen, stehen die beiden Gottesnamen in beständigem Wechsel. Dies bringt die Vertheidiger der Urkunden- und Fragmentenhypothese um so mehr in Verlegenheit, da in dem ganzen Stücke so offenbar derselbe Charakter, derselbe Gesichtspunkt, dieselbe Ausdrucksweise herrscht. Darüber setzen sich Eichhorn und Ilgen freilich hinweg; sie opfern lieber die Thatsachen auf, als die Hypothese. Aber Vater (l. c. p. 724.) ist ihr Muth zu kühn. Er sieht sich genöthigt, die Einheit des Stückes zuzugestehen, und gegen seine Zerreifsung, oft nach einzelnen Versen, zu protestiren.

Fassen wir den Gebrauch der Gottesnamen zuerst bei der Geburt und Namengebung der Söhne ins Auge, so stellen sich die Thatsachen hier so. Wo der Verfasser redet, da findet sich bei Leahs ersten Söhnen Jehovah (29, 31.: „und Jehovah sah, dafs verhafst war Leah, und da öffnete er ihren Leib und Rahel war unfruchtbar"); bei den Söhnen von der Bilhah und Silpah gar keine Erwähnung Gottes; bei dem fünften Sohne Leahs Elohim (C. 30, 17.: „und Elohim hörte die Leah und sie ward schwanger und gebar Jakob einen fünften Sohn"); bei Rahel ebenfalls Elohim (V. 22.: „da gedachte Elohim der Rahel und Elohim hörte auf sie und öffnete ihren Leib").

Leah setzt die Geburt ihrer vier ersten Söhne in Beziehung zu Jehovah, vgl. C. 29, 32.: „und Leah ward schwanger und gebar einen Sohn und nannte ihn Ruben; denn, sprach sie, Jehovah hat gehört mein Elend". V. 33. „und sie ward wiederum schwanger und gebar einen Sohn und sie sprach: gehört hat Jehovah, dafs ich verhafst bin, und da gab er mir auch diesen, und sie nannte seinen Namen Simeon". V. 35. Bei den Kindern der Silpah drückt sie gar keine höhere Beziehung aus. Bei der Geburt des fünften Sohnes spricht

sie C. 30, 18: „Elohim hat meinen Lohn gegeben, dafs ich meine Magd gegeben meinem Manne"; bei der Geburt des sechsten: „begabt hat mich Elohim mit guter Gabe; jetzt wird mein Mann mir beiwohnen".

Rahel erblickt in der Geburt des ersten Sohnes von Bilhah eine Wohlthat Elohims, C. 30, 6.: „Und Rahel sprach: gerichtet hat mich Elohim und auch gehöret auf meine Stimme und mir gegeben einen Sohn". Ebenso in der Geburt des zweiten. V. 8.: „und Rahel sprach: Kämpfe Elohims habe ich gekämpft mit meiner Schwester und obgesiegt". (Rosenmüller und Schumann: *pugnam maxime arduam.* Dies ist überhaupt die gangbare Erklärung. Sie ist aber offenbar falsch, nicht nur weil überhaupt das Elohim nie als blofse Verstärkung dient, vgl. zu C. 10., sondern auch speciell wegen des Zusammenhanges. Kämpfe Gottes sind Kämpfe um Elohim und seine Gnade. Leah hatte der Rahel bisherige Unfruchtbarkeit als factischen Gegenbeweis gegen ihre Gottgefälligkeit, ihre eigne Fruchtbarkeit als einen Lohn Gottes für ihr unverdientes Leiden dargestellt, vgl. Ps. 127, 3.: „siehe eine Gabe Jehovahs sind Kinder, ein Lohn ist Leibesfrucht". Dieser Beweis erscheint Rahel durch die Geburt des Sohnes als entkräftet, der Streit um Gottes Gnade als zu ihrem Vortheil entschieden, vgl. das: Gott hat mich gerichtet in V. 6. — diesem entspricht ganz das: ich habe in dem lange geführten Gotteskampfe mit meiner Schwester endlich obgesiegt, hier —; ferner den Namen Dinah, den Leah ihrer Tochter beilegt, und C. 30, 23. Die Beziehung auf Gott, die Ansicht, dafs die Kinder Unterpfänder seiner Gnade seyen, geht von Anfang bis zu Ende.) Auch in der Geburt ihres ersten eignen Sohnes erblickt Rahel eine Fügung Elohims, C. 30, 23.: „und sie ward schwanger und gebar einen Sohn und sprach: hinweggenommen hat Elohim meine Schande". Dagegen die Geburt eines zweiten Sohnes hofft sie von Jehovah, V. 24.: „und sie nannte ihn Joseph, sprechend: hinzufügen möge mir Jehovah einen andern Sohn".

Diese Hoffnung wurde erfüllt, aber der Sohn war ihr Schmerzenssohn, C. 35, 18., die Gabe zugleich Strafe.

Schon dieser bloſse Überblick der Thatsachen wird genügen, auch bei denen, welche sich im Einzelnen mit der Erklärung noch nicht zurechtfinden können, die Überzeugung zu erwecken, daſs die Gottesnamen hier mit festem Bewuſstseyn ihres Unterschiedes und aus innern Gründen gesetzt werden. Die Vertheidiger des Nationalgottes kommen hier freilich ins Gedränge. Auch der Gott der Offenbarung reicht nicht hin.

Den Schlüssel zu dem Gebrauche der Gottesnamen bildet das anderweitige Verhältniſs der beiden Schwestern, auf das sie selbst durchgängig die Geburt der Söhne in Beziehung setzen. Leah war die Unrecht leidende, gekränkte; an Jakobs Abneigung gegen sie trug die hartherzige und eifersüchtige Schwester die Hauptschuld, und diese Abneigung wurde von ihr selbst zu Spott und Zurücksetzung benutzt. Unter diesen Umständen erkannte Leah, und mit ihr der Verfasser, darin, daſs ihr die Leibesfrucht zu Theil wurde, die der Rahel versagt war, nicht etwa blos im Allgemeinen eine Wirkung der Vorsehung, einen *concursus divinus*, wie er überall bei dieser Sache statt findet, sondern speciell einen Act des lebendigen, persönlichen, gerechten und vergeltenden Gottes. Bei den Kindern der Magd dagegen wird von Leah und vom Verfasser Gott ganz aus dem Spiele gelassen. Sie waren im eigentlichsten Sinne auf natürlichem Wege erzeugt. Wollte Gott der Leah noch ferner Kinder geben, so konnte er es ohne dies menschliche Mittel. In der Geburt des fünften und sechsten Sohnes erkennen der Verfasser und Leah eine Fügung Elohims; jene specielle Bedeutung, welche die Geburt der vier ersten Söhne hatte, findet hier nicht mehr statt; dem Zwecke war schon vollkommen genügt; die Sache kehrt in ihr gewöhnliches Geleise zurück; Leah ist mittlerweile in die Gewohnheit gekommen; ihr Gottesbewuſstseyn ist nicht mehr so lebendig; das Auge ist vorzugsweise auf die natürlichen Ursachen ge-

richtet, und nur eine unbestimmte göttliche Mitwirkung erkennt sie noch an (vgl. zu C. 4.).

Was bei ihr später eintrat, das fand in Bezug auf Rahel von Anfang an statt. Sie hatte keine Veranlassung, sich zu Jehovah zu erheben; sie mufste ihn, den Richter und Rächer, vielmehr scheuen. Seinen Namen auszusprechen, durfte sie bei der Geburt der Söhne der Magd um so weniger wagen, da sie sich selbst nur zu gut bewufst war, wie viel sie dazu gethan. Erst nachdem sie in der Geburt ihres ersten eignen Sohnes mit Recht eine Gnadengabe Elohims erkannt hat (auch der Verfasser erklärt sie für eine solche), wird sie kühner und dreister; sie wagt es, um einen zweiten Sohn Jehovah anzugehen; sie vergifst, dafs sie ihn noch zu scheuen hat, da sie in der Ungerechtigkeit gegen ihre Schwester beharrt. So wird der Sohn, den sie von Jehovah erbeten hat, ihr von Jehovah gegeben, aber als Schmerzenssohn.

Aufserdem ist in unserem Abschnitte nur noch das: bin ich anstatt des Elohim, des Jakob in C. 30, 2. ins Auge zu fassen. An der angeführten Psalmenstelle werden Kinder als Gabe Jehovahs bezeichnet, und eine solche waren die Söhne Jakobs als Väter des erwählten Geschlechtes noch in ganz besonderem Sinne. Aber hier galt es, die Thorheit in dem: gib du mir Kinder, aufzudecken, und wegen dieses Gegensatzes ist hier der allgemeinste Name Gottes passend.

Die zweite Hälfte von C. 30. können wir übergehen. Denn der Gebrauch des Jehovah im Munde Labans (V. 27.: „Jehovah hat mich gesegnet deinetwegen") erklärt sich aus dem zu Cap. 24. Bemerkten.

Cap. 31.

Der Befehl an Jakob, nach Canaan zurückzukehren, wird hier in V. 3. Jehovah beigelegt; ganz natürlich; denn unter Jehovahs Leitung stand die ganze Reise, vgl. zu C. 28.

Dagegen bedient sich Jakob in der Rede an seine Weiber des Elohim auch da, wo, allein auf die Sache gesehen, das Jehovah das passendere gewesen wäre. Elohim hat Laban nicht verstattet ihm Übles zu thun, Elohim ihm seine Heerden genommen, 7. und 9., obgleich doch in diesen Thatsachen eine Erfüllung der Verheifsung enthalten war, die Jehovah Jakob bei seiner Abreise ertheilt hatte; ja der Engel Elohims hat nach V. 11. Jakob zur Rückreise aufgefordert, da doch nach der Erklärung des Verfassers in V. 3. diese Aufforderung von Jehovah ausgegangen war. Da nun dieser Gebrauch des Elohim sich nicht aus der Sache erklären läfst, so mufs er in der Rücksicht auf die Personen seine Erklärung finden, zu welchen Jakob redet. Dies kann um so weniger zweifelhaft seyn, da diese Personen hier selbst von der Allgemeinheit ihres Gottesbewufstseyns durch den eignen Gebrauch des Elohim bei Dingen, die eigentlich in das Gebiet Jehovahs gehören, Zeugnifs ablegen. Elohim hat nach den Weibern Jakobs ihrem Vater seine Güter genommen; was Elohim ihm geboten, ermahnen sie Jakob zu thun. So reden sie nicht etwa, weil Jehovah ihnen durchaus unbekannt war, vgl. dagegen V. 29. 30., sondern weil er ihnen ferne stand, so dafs sie sich nur in einzelnen feierlichen Momenten zu ihm erhoben, wovon ebenfalls der vorige Abschnitt Zeugnifs ablegt. Zu dieser Glaubensschwachheit seiner Weiber läfst sich Jakob hier herab, wie der Christ noch jetzt im Verkehr mit denen, welche nur im Allgemeinen religiös gestimmt sind, manchmal, auf ihren Standpunkt eingehend, sich der allgemeinsten Bezeichnungen Gottes bedienen kann — der Allmächtige, die Allmacht, die Vorsehung, der Himmel —, während er bei anderer Gelegenheit, wo es gilt ein Bekenntnifs abzulegen, und den Gegensatz bemerklich zu machen, grade absichtlich die bestimmtesten Bezeichnungen wählen wird. Von demselben Grunde geht auch der Gebrauch des Elohim in Jakobs Rede an Laban aus, V. 42. — Zu Laban, dem Aramäer, kommt nach V. 24. Elohim im nächtlichen Traume; der Sache

nach ging dieser Traum von Jehovah aus, aber Gott soll hier nur nach dem bezeichnet werden, was er für den auf niederem Standpunkte stehenden Laban war, dessen Seele einem getrübten Spiegel glich. Mochte dieser auch eine äufsere Kenntnifs Jehovahs haben, so ging doch seine wesentliche Erkenntnifs nicht über Elohim heraus. Gott blieb ihm immer ein ferner, unbestimmter Gott, ein trübes Nebelgebilde, so sehr er sich ihm auch nähern mochte. — Dafs Laban sich in V. 49.: Jehovah stehe auf der Warte zwischen mir und dir, des Namens Jehovah bedient, erscheint, wenn wir auf seine Absicht und seinen ganzen Charakter sehen, als ganz natürlich. Als seinen Gott bezeichnet er in V. 30. die Theraphim, aber vor diesem Gotte, das weifs er wohl, hat Jakob keinen Respect, und auch die Androhung der Rache der Gottheit, deren Gnade ihm, wie er meint, durch die Theraphim vermittelt wird, erscheint ihm noch nicht furchtbar genug; er nennt den Namen, der, wie er wohl wufste, für Jakob grofs und furchtbar war. Gleich darauf V. 50. redet er in ähnlichem Zusammenhange von Elohim, aber hier wird der allgemeine Name Gottes offenbar durch den Gegensatz herbeigeführt: wenn kein Mann bei uns ist, siehe, so ist Elohim Zeuge zwischen mir und zwischen dir.

Cap. 32.

In Bezug auf das מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים in V. 2. ist zu vgl., was zu der parallelen Erzählung in C. 28. bemerkt worden ist; das מַחֲנֵה אֱלֹהִים in V. 3. mufste aus demselben grammatischen Grunde stehen, aus dem dort בֵּית אֱלֹהִים. Jakob will den Ort als ein Gotteslager bezeichnen. Die Nothwendigkeit des Elohim an beiden Stellen tritt um so mehr ins Licht, wenn das folgende ins Auge gefafst wird. Es ist wohl kaum ein zufälliges Zusammentreffen, wenn dort sogleich von Boten, מַלְאָכִים, die Rede ist, welche Jakob vor sich hersandte zur

Versöhnung seines Bruders Esau, V. 4. Ebenso von Jakobs zwei Lagern V. 8. und V. 11. Der Anblick der Gottesboten gibt Jakob Muth, seine Boten unter ihrem unsichtbaren Geleite abzusenden; das doppelte Gotteslager steht im trostreichen Parallelismus mit seinem Doppellager. — In dem Gebete Jakobs dagegen in V. 10.: „Gott meines Vaters Abraham und Gott meines Vaters Isaac, Jehovah, der zu mir gesprochen: kehre zurück", u. s. w., durfte das Jehovah gar nicht fehlen. Jakob ist in der erhabensten und feierlichsten Stimmung; die Herzensangst steigert sein Gottesbewufstseyn, und läfst ihn den lebendigen, persönlichen Gott erfassen; nicht der unbestimmte Gott, sondern Jehovah, der Gott des erwählten Geschlechtes, hat ihm die Verheifsung ertheilt, welche die Grundlage seines Gebetes bildet, dafs er ihm wohlthun werde, hat in der bisherigen herrlichen Erfüllung dieser Verheifsung ihm ein Unterpfand für die zukünftige gegeben, hat ihm befohlen, in sein Vaterland zurückzukehren. Jehovah allein ist der Grund seines Trostes und seiner Hoffnung. Die Gefahr ist zu grofs, als dafs der allgemeine Glaube an eine allgemeine Vorsehung ihn aufrecht erhalten könnte. In V. 29. dagegen: „nicht Jakob soll ferner dein Name seyn, sondern Israel; denn gekämpft hast du mit Elohim und mit Menschen und obgesiegt", mufste Elohim stehen, obgleich Jehovah von Jakob besiegt worden durch die Waffen des Gebetes und der Thränen (Hos. 12, 5.). Denn der Kampf mit Gott steht hier in ausgedrücktem Gegensatze gegen den Kampf mit Menschen. In seinem himmlischen Gegner hat Jakob zugleich alle irdischen Feinde besiegt. Dazu kommt die Beziehung auf den Namen Israel, dem aus dem schon früher (vgl. S. 281.) angeführten Grunde keine Zusammensetzung mit Jehovah substituirt werden konnte. — In V. 31.: „und Jakob nannte den Namen des Ortes Pniel, denn gesehen habe ich Elohim Angesicht zu Angesicht, und meine Seele blieb bewahrt", steht Elohim theils wegen der Beziehung auf den Namen, theils wegen des Gegensatzes von Mensch und Gott.

Wo Himmel und Erde, wo Gott und Mensch sich berühren, da mufs das Irdische durch das Himmlische vernichtet werden, wenn nicht Gott aus Gnade des armen Sterblichen schont.

Cap. 33.

Jakob redet in den Verhandlungen mit Esau nur von Elohim, auch in einem Zusammenhange, wo sachlich das Jehovah angemessener wäre (V. 5.: „die Kinder, womit Elohim begnadigt hat deinen Knecht", V. 11.: „nimm meinen Segen, der dir gebracht worden; denn begnadigt hat mich Elohim und ich habe alles", während er doch in C. 32, 11. Jehovah als den Urheber seines ganzen Glückes gepriesen hat) aus demselben Grunde, aus dem er in den Unterredungen mit seinen Weibern und mit Laban (vgl. S. 376.) ein gleiches Verfahren beobachtet. Jehovah lag aufser dem Gesichtskreise des religiös durchaus oberflächlichen Esau, der nur hie und da eine Stunde der Andacht hatte. Wäre er nicht Jehovah entfremdet gewesen, so würde er nicht die Erstgeburt um ein Gericht Linsen verkauft haben. — Dagegen in V. 10.: „wenn ich Gnade gefunden habe in deinen Augen, so nimm dies Geschenk; denn deshalb (um dir dies Geschenk darzubringen) habe ich gesehen dein Angesicht, wie man ein Gottesangesicht sieht, כִּרְאֹת פְּנֵי אֱלֹהִים, (habe ich mich dir mit einer Ehrfurcht genaht, mit der man vor einen Gott tritt, oder vor die himmlischen Mächte) und du warst mir gnädig", mufste das Elohim schon allein aus sachlichen Gründen stehen, und das Jehovah war hier schlechthin unzulässig. Denn es soll hier blos der Begriff des beinahe übermenschlichen Respectes, des *honor pene divinus*, ausgedrückt werden. Das Gottesangesicht steht dem Menschenangesicht entgegen.

Cap. 35.

Zu diesem gehen wir sogleich über, da sich in C. 34. kein Gottesname findet. Der gehäufte Gebrauch des Elohim hier, auch in Verbindungen, wo anderwärts Jehovah steht, kann nicht zur Unterstützung der Urkundenhypothese gebraucht werden. Denn die Beziehung auf die frühere Erzählung, C. 28., nach der Jehovah Jakob erscheint, da er nach Mesopotamien zieht, ist hier so stark und deutlich, vgl. bes. V. 1. 7. 9., daſs beide Stücke nothwendig ein und demselben Verfasser angehören müssen, und daſs dieser sich hier nur aus inneren Gründen des Namens Jehovah enthalten haben kann. Dazu kommt, daſs auch hier der Sache nach allerdings von Jehovah die Rede ist, obgleich der Name vermieden wird. Nicht der Gottheit im Allgemeinen soll und will Jakob nach V. 1. und V. 3. einen Altar bauen, sondern dem bestimmten, concreten Gott, der ihm erschienen, da er floh vor Esau, seinem Bruder, der ihn erhört am Tage seiner Noth und mit ihm gewesen auf dem Wege, den er gewandelt. Diesem einheimischen Gotte, dem der Seinigen ausschlieſslicher Dienst gehört, werden in V. 4. die fremden Götter, אֱלֹהֵי הַנֵּכָר, entgegengesetzt. Zeigt es sich also, daſs der Verfasser die Sache kennt und anerkennt, so kann ihm auch der Name, der nach dem Geiste der alten Welt zugleich mit ihr gegeben ist, nicht unbekannt seyn. Der Grund aber, weshalb er sich seiner enthält, ist nicht schwer zu erkennen. Um die mit dem allgemeinen Gottesnamen zusammengesetzten Namen Bethel und Israel dreht sich die ganze Erzählung. Dieser Namen Grund und Veranlassung soll hier angegeben werden. Bethel ist Bethel, 1. weil dort El dem Jakob erschienen auf seiner Flucht vor Esau, V. 1., weil dort die himmlischen Mächte, האלהים = אל, sich ihm offenbart haben, vgl. über den Plural des Verbi zu C. 20. 2. Weil dort Jakob zur Erfüllung seines C. 28. gethanenen Gelübdes ein Gotteshaus, einen Altar erbaut hat. 3. Weil ihm Elohim hier

zum zweiten Male nach Errichtung des Gotteshauses erschienen ist. Wie der Gebrauch des Namens Elohim bei dem Berichte über diese zweite Erscheinung in Beziehuug zu dem Ortsnamen steht, das tritt noch zu Ende, V. 13 ff. recht deutlich hervor: „Und Elohim erhub sich von ihm an dem Orte, woselbst er mit ihm geredet. Und Jakob richtete eine Denksäule auf an dem Orte, woselbst er mit ihm geredet. — — Und Jakob nannte den Namen des Ortes, woselbst Elohim mit ihm geredet, Bethel". Die ganze Tendenz des Abschnittes ist somit etymologisch. Er bildet einen Commentar über den Namen Bethel, und diese Rücksicht verdrängt hier jede andere.

Eine specielle Rechtfertigung erfordert jedoch der Gebrauch des Namens Elohim in V. 5.: „Und es fiel ein Schrekken Elohims auf die Städte ringsum und sie verfolgten nicht die Söhne Jakobs". Denn diese Notiz steht aufserhalb des etymologischen Zusammenhanges. Hier zeigt sich aber sogleich, dafs das חִתַּת אֱלֹהִים den Gegensatz bildet gegen einen aus menschlichen Ursachen hervorgehenden Schrecken, zu dem hier gar keine Veranlassung war. Dieser Schrecken ohne irdische Causalität wird ein Gottesschrecken genannt, auf ähnliche Weise wie der Blitz im Gegensatze gegen das irdische Feuer ein Gottesfeuer.

Cap. 38.

Jehovah steht hier in V. 7.: „Und er, der Erstgeborne Judas, war böse in den Augen Jehovahs, und da tödtete ihn Jehovah", und in V. 10.: „Und es war böse in den Augen Jehovahs, was er (Onan) that, und er tödtete auch ihn". Dafs bei Offenbarungen der göttlichen strafenden Gerechtigkeit überhaupt mit Vorliebe Jehovah gebraucht werde, haben wir schon gesehen, vgl. z. B. C. 10. 11. 13.; hier aber war es um so nothwendiger, da es sich um Sünden handelt, welche in dem erwählten Geschlechte vorgefallen waren, zu dem Gottes Ge-

rechtigkeit, ebenso wie seine Gnade, in einer weit engeren Beziehung stand, wie zu den Heiden.

Cap. 39 — 50.

Der Thatbestand ist in diesem Abschnitte, dessen enge Zusammengehörigkeit die Gegner selbst anerkennen müssen, im Allgemeinen folgender. In C. 39. wird aufs geflissentlichste, und in fast pleonastischer Wiederholung Jehovah als der die ganze Sache leitende bezeichnet, und dieser Name steht dort, wo der Verfasser redet, beständig. V. 2.: Und Jehovah war mit Joseph. V. 3.: Und sein Herr sah, daſs Jehovah mit ihm war, und daſs Jehovah alles was er that gelingen lieſs. V. 5.: Und Jehovah segnete das Haus des Ägypters wegen Josephs, und der Segen Jehovahs war auf allem seinem Besitze. V. 21.: Und Jehovah war mit Joseph und neigte ihm Gunst zu. V. 23.: weil Jehovah mit ihm war, und alles was er that lieſs Jehovah gelingen. Mit dem Ende des Cap. hört aber auch der Gebrauch des Namens Jehovah auf; er findet sich in dem ganzen langen Abschnitte nur noch einmal, in dem Segen des sterbenden Jakob, C. 49, 18.: „auf dein Heil harre ich, Jehovah". Das Elohim dagegen findet sich in C. 39. nur ein Mal, in V. 9., wo Joseph zur Frau des Potiphar spricht: wie sollte ich dies groſse Übel thun und sündigen, לאלהים, gegen Gott. In allen übrigen Capiteln behauptet es die Herrschaft, und wechselt nur zuweilen mit dem auf gleicher Linie liegenden El Schaddai.

Die Vertheidiger der Urkundenhypothese befinden sich hier in groſser Verlegenheit. Die Annahme einer Zusammensetzung aus zwei oder mehreren Urkunden hat schon deshalb groſse Schwierigkeit, weil das Stück gar zu offenbar aus einem Gusse gearbeitet ist. Folgen sie ihrem Hauptcriterium, den Gottesnamen, so fallen der Jehovahurkunde nur zwei Capitel, das 39ste und das 49ste zu, und in dem ersteren bringt wieder das Elohim in V. 9., mitten in jehovistischem Zusammenhange,

aufser aller Fassung, da es gar zu deutlich mit dem Inhalte zusammenhängt, als dafs es ohne weiteres in Jehovah verwandelt werden könnte, und da, falls man sich genöthigt sieht, zuzugeben, dafs es aus innerem Grunde gesetzt sey, dieselbe Erklärungsweise auch bei dem Jehovah nahe liegt. Auch in C. 49. kann man sich auf das Jehovah in V. 18. nicht recht verlassen, da gleich darauf in V. 24 ff., wo mehrere Gottesnamen vorkommen, grade das Jehovah fehlt, das eine Jehovahurkunde gewifs gebraucht haben würde. Dazu kommt noch, dafs in diesem Abschnitte in elohistischem Zusammenhange grade diejenigen Eigenthümlicheiten aufser den Gottesnamen vorkommen, die man sonst als der Jehovahurkunde angehörig geltend zu machen pflegt (vgl. das merkwürdige Zugeständnifs von Gramberg p. 87.). Und dann mufs es doch höchst auffallen, dafs hier, in dem letzten grofsen Abschnitte der Geschichte der Patriarchen, das Elohim fast unbedingte Herrschaft hat, während in dem ersten Theile, der Geschichte Abrahams, das Jehovah fast eben so stark sich geltend macht. Die Zusammensetzung aus einer Jehovah- und einer Elohimurkunde angenommen, sollte man doch ein gleichmäfsiges Verhältnifs der aus beiden entnommenen Bestandtheile von Anfang bis zu Ende erwarten. Auch das mufs sehr befremden, dafs der jehovistische Bestandtheil unseres Abschnittes sich grade an der Schwelle, grade bei dem Beginnen der Laufbahn Josephs in Ägypten findet. Dies führt doch sicher eher auf Absicht, auf eine durch innere Gründe geleitete Wahl, als auf Zufall.

Geben wir nun die Erklärung der Thatsachen von unserem Standpunkte aus. Der absichtlich gehäufte Gebrauch des Jehovah in C. 39. kann nicht befremden. Josephs Schicksale stehen unter der Leitung nicht etwa der allgemeinen, sondern der speciellen Vorsehung, welche über dem erwählten Geschlechte waltet; sie haben nicht etwa eine individuelle, sondern eine national-kirchliche Bedeutung. Durch sie wurde der Aufenthalt des erwählten Geschlechtes in Ägypten vorbereitet,

der schon in der Mittheilung an Abraham C. 15. V. 13. als nothwendiger Bestandtheil des göttlichen Planes mit seinem Volke, als nothwendiger Durchgangspunkt von der Pilgrimschaft im Lande Canaan zu dem Besitze desselben bezeichnet worden. In Ägypten wurde der Familie Jakobs reichlicher Unterhalt bei der damaligen Theuerung; dort konnte sie zu einem zusammenhängenden grofsen und starken Volke anwachsen; dort fand sie die beste Schule menschlicher Bildung; und was die Hauptsache ist, dort war der Sitz der stärksten weltlichen Macht, und also die beste Gelegenheit zur Herbeiführung der schweren Leiden, welche in Israel die Sehnsucht nach der Erlösung und die Bereitwilligkeit zur Hingabe an seinen Gott erwecken sollten, ebenso auch der herrlichste Schauplatz, auf dem der Gott Israels sein Wesen entfalten, seine Macht, Gerechtigkeit und Gnade in der Errettung seines Volkes und in den Gerichten über seine Feinde offenbaren konnte. Es ist daher ganz natürlich, dafs der Verfasser gleich zu Anfang durch den gehäuften Gebrauch des Jehovah darauf aufmerksam macht, dafs er diese Begebenheiten als Beweis der Fürsorge Gottes für das erwählte Geschlecht erzählt. Das אלהים aber in V. 9. rechtfertigt sich ebenso leicht. Das יהוה wäre das sachlich angemessenere; denn es ist von Gott als Richter und Rächer die Rede. Aber im Gespräche mit einer heidnischen Frau mufste das Elohim gewählt werden, weil Jehovah nach Namen und Sache ganz aufserhalb ihres Gesichtskreises lag.

Wenden wir uns nun zu den folgenden Capiteln, so zeigt sich bald, dafs an einer bedeutenden Anzahl von Stellen der Gebrauch des Elohim aus den allgemeinen Gründen — denjenigen, welche bei den übrigen Büchern nicht weniger ihre Anwendung finden, wie beim Pentateuch — theils erklärt werden mufs, theils wenigstens erklärt werden kann. So ist C. 40, 8. — und sie sprachen zu ihm: einen Traum haben wir geträumt, und ist keiner der ihn deute, und Joseph sprach zu ihnen: sind nicht Gottes (לאלהים) die Deutungen? erzählt ihn doch

mir

mir — das Elohim, auch abgesehen davon, daſs Joseph mit Ausländern redet, allein an seiner Stelle. Die Traumdeutung ist nicht menschliche, sondern **göttliche** Prärogative, und kann daher als Gabe jedem ohne Unterschied des Volkes und des Standes zu Theil werden. Auf einen bestimmten Gott kommt es hier noch gar nicht an. Ein ähnlicher allgemeiner Gegensatz von Gott und Mensch, Himmel und Erde, findet auch statt in der Antwort, die Joseph dem Pharao gibt, C. 41, 16., da dieser zu ihm gesprochen: gehört habe ich von dir, du hörest einen Traum um ihn zu deuten: „**nicht ich, Gott**, אלהים, wird antworten den Frieden Pharaos". Und daſs Joseph überhaupt in dem Gespräche mit Pharao, der von Jehovah nichts weiſs, sich des Elohim bedient, und nur dadurch vor Pharao sich auszeichnet, daſs er das Wort durch den Artikel concret macht (vgl. sein האלהים in V. 25. 28. 32. mit dem אלהים des Pharao in V. 38 und 39.), muſs man sehr natürlich finden. Auch in V. 51. 52.: „und Joseph nannte den Namen des Erstgebornen Manasse; denn vergessen hat mich gemacht Elohim alles meines Elendes und meines ganzen Vaterhauses", steht das אלהים nicht grade unerwartet. Denn Joseph betrachtet die Geburt seiner Söhne nicht etwa im Zusammenhang mit der Entwickelung des göttlichen Reiches; es ist mehr nur der allgemeine Begriff der Vorsehung, der hier herrscht, das unbestimmte Gefühl der Abhängigkeit, was sich ihm aufdringt. Daſs Joseph im Gespräche mit seinen Brüdern sich des Namens Elohim bedient, so lange er sich ihnen noch nicht zu erkennen gegeben (C. 42, 18.: Dies thut und lebet; Gott, את האלהים, fürchte ich — nicht Jehovah, aber doch den einen persönlichen Gott; 43, 29), ist ganz in der Ordnung. Der Gebrauch des Jehovah würde ihn verrathen haben. Ebenso natürlich ist es, daſs die Brüder Josephs, die vor Aufklärung der Sache zu ihm in demselben Verhältnisse stehen, in dem Joseph zu Pharao, blos von Haelohim zu ihm reden, in einem Zusammenhang (Haelohim hat gefunden die

Missethat deiner Knechte, C. 44, 16.), wo das Jehovah sachlich angemessener wäre. — In C. 45, 6., wo Joseph, nachdem er sich seinen Brüdern zu erkennen gegeben, zu ihnen spricht: „seyd nicht bekümmert u. s. w., denn zum Unterhalte hat mich Elohim gesandt vor euch her", kann man sich zur Rechtfertigung des Elohim darauf berufen, daſs es hier besonders darauf ankam, den allgemeinen Gegensatz von Gott und Mensch recht stark hervorzuheben, und dies um so mehr, da in V. 8. dieser Gegensatz ausdrücklich ausgesprochen wird: „und nun, nicht ihr habt mich hergesandt, sondern Haelohim". Aus dem Gegensatze kann man vielleicht auch den Gebrauch des Elohim in V. 9. erklären: „eilet und ziehet herauf zu meinem Vater und sprechet zu ihm: also spricht dein Sohn Joseph: Elohim hat mich gemacht zum Herrn über ganz Ägypten, komme her zu mir und zögere nicht". Jakob hatte sich ganz an die menschlichen Anschläge gehalten, hatte Gottes Führungen ganz aus den Augen verloren; daſs Gott und nicht Mensch, war für ihn der Grund nach Ägypten zu ziehen. Allein einerseits tritt der Gegensatz hier doch zu wenig von selbst hervor, als daſs er nicht ausdrücklich bezeichnet werden müſste, wenn der Verfasser Gewicht auf ihn legte, und andererseits war der Gegensatz hier gar nicht so wichtig, nicht so geeignet, Jakob zu dem gewünschten Entschlusse zu bestimmen, wie die Hinweisung auf den lebendigen, persönlichen Gott des erwählten Geschlechtes, dessen Leitung dasselbe überall folgen, auf dessen Wink es achten muſste. In C. 48, 8., wo Joseph zu Jakob spricht: „es sind meine Söhne, welche Elohim mir gegeben hat hier", kann, wenn man den Zusammenhang nicht ins Auge faſst, allerdings wohl das אלהים gerechtfertigt werden; allein berücksichtigt man diesen, so zeigt sich, daſs das יהוה weit angemessener seyn würde. Die Frage Jakobs: wer sind diese, in V. 8., kann, wenn man das Vorhergehende vergleicht, nicht etwa als Erkundigung des halb blinden Greises nach etwas genommen werden, was er nicht wuſste; sie gehört viel-

mehr in dieselbe Klasse mit der Frage Isaacs: bist du mein Sohn Esau? die dieser thut, nachdem er sich schon versichert zu haben glaubte, dafs er seinen Sohn Esau vor sich hatte. Sie bildet schon einen Bestandtheil des heiligen Actes der Segensprechung, und gehört ebenso zur Form desselben, wie jetzt ähnliche Fragen bei gerichtlichen Verhandlungen. Auf Josephs Antwort: es sind meine Söhne, folgt sogleich das: bringe sie zu mir und ich will sie segnen. Die Segensprechung erfolgte vor Jehovah, vgl. zu C. 27.; sie bezog sich auf die Theilnahme an den Gütern, welche Jehovah zu gewähren versprochen; was wäre also natürlicher gewesen, als dafs Joseph die Theilnahme an diesen Gütern als eine ihm gewordene Gnadengabe Jehovahs bezeichnet hätte? Auch in V. 11.: „Und Israel sprach zu Joseph: ich vermeinte nicht dein Angesicht zu sehen, und Elohim hat mich auch deinen Samen sehen lassen", kann an sich wohl Elohim stehen, zumal da hier ein Gegensatz des menschlichen Denkens und göttlichen Lenkens statt findet. Allein berücksichtigen wir die feierliche Stimmung Jakobs, in der sein Gottesbewufstseyn zur höchsten Lebendigkeit angeregt war, so mufs uns das Elohim sehr befremden, und wir müssen vielmehr erwarten, dafs das dankerfüllte Herz sich zu Jehovah erheben werde. Dagegen in C. 50, 19., wo Joseph zu seinen Brüdern spricht: bin ich anstatt Elohims? erscheint das Elohim, da hier der allgemeine Gegensatz von Gott und Mensch vorliegt, vgl. C. 30, 2., in jeder Hinsicht als passend, und ebenso V. 20.: „ihr gedachtet Übles wider mich, aber Elohim gedachte es zum Guten".

Schon wenn der Gebrauch der Gottesnamen in diesem Abschnitte sich auf die bisher angeführten Stellen beschränkte, müfsten wir fürchten, zur Rechtfertigung des beständig wiederkehrenden Elohim mit den allgemeinen Gründen nicht auszureichen. Denn neben solchen, an denen Elohim nothwendig stehen mufste, finden sich unter ihnen mehrere, an denen es zwar auch stehen konnte, aber ebenso wohl auch Jehovah,

einige, an denen Jehovah offenbar das passendere ist. Dafs nun in solchem Falle immer und ohne Ausnahme Elohim gesetzt wird, mufs schon sehr auffallen, und auf die Mitwirkung eines speciellen Grundes hinführen.

Allein es findet sich aufserdem noch eine ganze Klasse von Stellen, wo nach den allgemeinen Gründen unbedingt Jehovah erwartet werden müfste. So in C. 42, 28.: und sie (die Brüder Josephs) zitterten einer zum andern und sprachen: was hat uns Elohim da gethan? Josephs Brüder erkennen in dem Vorgefallenen eine gerechte Vergeltung; Strafe und Belohnung aber geht von Jehovah aus. C. 43, 14. sagt Jakob: „Und El Schaddai gebe euch Erbarmen von dem Manne". Warum nicht lieber Jehovah, der Schutzgott des erwählten Geschlechtes? Wenn aber irgendwo, so mufs das Jehovah in C. 46, 1—3. erwartet werden. Dort erbittet sich Jakob in feierlicher gottesdienstlicher Handlung zu Beersabah, an der Gränze des verheifsenen Landes, die ausdrückliche Genehmigung zu dem Zuge nach Ägypten. Dafs dieser in Gottes Willen und Plane liege, daran kann er nach Vergleichung der betreffenden Mittheilung an Abraham mit den jetzt vorliegenden wunderbaren Führungen nicht zweifeln; aber er will doch das bestimmte Wort, und dies wird ihm zu Theil. Gott erscheint ihm, wie einst in Bethel, im nächtlichen Gesichte und sagt ihm, er solle sich nicht fürchten nach Ägypten hinabzuziehen; denn er wolle ihn dort zu einem grofsen Volke machen; er wolle mit ihm hinabziehen nach Ägypten und er ihn auch wieder heraufführen. Dafs der Inhalt durchaus jehovistisch ist, liegt am Tage, und doch wird der Name sorgfältig vermieden. Nicht Jehovah bringt Jakob Opfer dar, sondern dem Gotte seines Vaters, eine Bezeichnung, die an Bestimmtheit zwar über das Elohim herausgeht, aber doch dem Jehovah nicht gleichkommt; erst wenn die geschichtliche Entwickelung ihren Culminationspunkt erreicht hat, fällt der Begriff des geschichtlichen Gottes mit dem Jehovahs zusammen. Nicht Jehovah, sondern Elohim erscheint

dem Jakob; er bezeichnet sich selbst nur als הָאֵל אֱלֹהֵי אָבִיךָ, und in dieser Qualität ertheilt er ihm die Verheiſsung. — Eben so auffallend ist C. 48, 3.: „Und Jakob sprach zu Joseph: El Schaddai ist mir erschienen zu Lus". Wir müssen hier die Nennung Jehovahs erwarten. Denn dieser war an der bezüglichen Stelle C. 28. genannt. Und die Verheiſsung, die ihm hier beigelegt wird, ist ganz eigenthümlich jehovistisch. Wenn Jakob die Söhne Josephs zu Theilnehmern an dieser Verheiſsung macht in höherem Grade, als er ihnen nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge zukam, so kann dies nur unter der speciellen Auctorität Jehovahs geschehen. — Aus den gewöhnlichen Gründen unerklärlich ist auch die Vermeidung des Namens Jehovah in dem Segen über Josephs Söhne V. 15. 16. Freilich, nicht die Gottheit im Allgemeinen bezeichnet Jakob als Urheber des Segens, sondern den Gott (האלהים), vor dem seine Väter gewandelt haben und der ihn geweidet; aber auffallend ist es doch, daſs er diesen Gott nicht ausdrücklich als Jehovah bezeichnet. Auch in V. 20.: „bei dir wird segnen Israel sprechend: es mache dich Elohim wie Ephraim und Manasse", befremdet das Elohim, da hier offenbar von feierlichem, in erhöhter Stimmung und im Bewuſstseyn der Wirksamkeit ausgesprochenen Segenswunsche die Rede ist; und in V. 21.: „und Israel sprach zu Joseph: siehe ich sterbe und Elohim wird mit euch seyn und bringt euch zurück ins Land eurer Väter", ist, blos auf die allgemeinen Gründe gesehen, das Elohim schlechthin unzuläſsig. In C. 49, 24 ff. ist es wenigstens auffallend, daſs Jakob nicht von Jehovah redet, obgleich er doch die Bezeichnungen Gottes hier so sehr häuft. Mit C. 50, 24. aber: „Und Joseph sprach: ich sterbe und Elohim wird euch heimsuchen und euch herausführen aus diesem Lande in das Land, das er geschworen dem Abraham, Isaac und Jakob", läſst sich wiederum von dem Standpunkte, den die Gegner der Urkundenhypothese bis jetzt eingenommen haben, gar nichts anfangen, und ebenso wenig mit V. 25.

Wie sind nun diese bisher unerklärt gebliebenen Thatsachen zu erklären? Man könnte sich vielleicht zu der Annahme geneigt fühlen, auf die schon Sack hindeutet, l. c. p. 18., dafs Joseph sich in heidnischer Umgebung an den Namen Elohim, den er Anfangs aus Anbequemung gebrauchte, gewöhnt habe, und dafs Jakob wieder, wo er mit ihm redet, ebenfalls aus Anbequemung sich dieses Namens bediene. Allein bei näherer Betrachtung zeigt sich diese Ansicht als durchaus unhaltbar. Bei der innigen Verbindung von Namen und Sache, wie sie damals statt fand, konnte Joseph sich des Namens nicht entwöhnen, ohne zugleich der Sache, und dafs ihm diese in der heidnischen Umgebung vollkommen lebendig geblieben, zeigt z. B. sein Befehl, dafs seine Gebeine nach Canaan gebracht werden sollen. Und dann, der Gebrauch des Elohim, wo man Jehovah erwarten sollte, findet sich ja nicht blos in den Reden Josephs, und Jakobs, wo er zu Joseph redet — er findet sich auch in Jakobs und seiner Söhne anderweitigen Reden, ja, was die Hauptsache ist, er tritt auch da ein, wo der Verfasser selbst erzählt. Offenbar aber ist eine Hypothese, welche nicht alle gleichartigen Thatsachen zu erklären vermag, auch nicht zur Erklärung eines Theiles derselben anwendbar. — Dazu kommt noch, dafs die Vorliebe für den Gebrauch des Elohim in den ersten Capiteln des Exodus deutlich mit derselben Vorliebe in unserem unmittelbar daran gränzenden Abschnitte zusammenhängt. Dort aber ist die Hypothese auf keine Weise anwendbar.

Die richtige Ansicht ergibt sich aus dem bereits früher mehrfach Bemerkten (vgl. z. B. zu C. 6—9. C. 12. 17. 22.) von selbst. So wie der Verfasser in dem letzten grofsen Abschnitte der vorpatriarchalischen Geschichte durch den gehäuften Gebrauch des Elohim und die absichtliche Meidung des Jehovah darauf hindeutete, dafs eine neue Periode der Entfaltung des göttlichen Wesens im Anbruche sey, so auch hier in dem letzten grofsen und eng zusammenhängenden Abschnitte der

Patriarchengeschichte. So wie er dort der absoluten Auffassung des Elohimbegriffes dadurch vorbeugte, daſs er sich in der Einleitung des Jehovah in absichtlicher Häufung bediente (vgl. auch C. 17, 1.), und daſs er auch in der Erzählung selbst in einzelnen besonders geeigneten Fällen diesen Namen hervortreten lieſs, so steht auch hier grade an der Spitze in C. 39. das Jehovah in starker Häufung, und in C. 49, 18. ringt es sich noch ein Mal mitten durch die elohistische Umgebung hindurch.

Daſs das Elohim nicht blos da steht, wo der Verfasser aus seiner Person redet, sondern auch da, wo er Jakob, Joseph und seine Brüder redend einführt, kann keine Schwierigkeit machen, da die Annahme sehr nahe liegt, daſs der Verfasser, ohne sich an die zufällige Form ihres Ausdruckes zu binden, ihnen die sachlich angemessene Bezeichnung Gottes in den Mund legt. Indessen eben weil diese Bezeichnung damals sachlich angemessen war, dürfen wir erwarten, daſs sie von den damals Lebenden selbst auch wirklich gebraucht worden. Die Jehovahsonne hatte sich für das erwählte Geschlecht damals hinter einem Gewölk verborgen; sie hofften, daſs sie in hellerem Glanze wie jemals wieder durchbrechen werde, aber sie wuſsten, daſs sie jetzt noch nicht schien. Der Eintritt in Ägypten muſste nothwendig die Erwartung auf die Zukunft spannen. Dies zeigen Jakobs und Josephs Verordnungen über ihre Gebeine. Jemehr aber ihr Auge auf die herrliche Offenbarung Gottes in der Zukunft gerichtet war, desto mehr wurde er ihnen für die Gegenwart Elohim. Jetzt machte sich in ihrem Bewuſstseyn vorzugsweise dasjenige geltend, was Gott für sie weniger war, wie für ihre Nachkommen, während früher vorzugsweise dasjenige, was er für sie mehr war, wie für die Heidenwelt.

Exodus.

Cap. 1. und 2.

Auch hier fährt der Verfasser fort, durch den Gebrauch des Elohim in einem Zusammenhange, wo man Jehovah erwarten sollte, die Aufmerksamkeit auf die bevorstehende neue Epoche der Gottesoffenbarung, hinter welcher die frühere verschwinden sollte, zu spannen. So C. 1, 17.: „Und die Wehmütter fürchteten Elohim", את האלהים, V. 20.: „und Elohim that wohl den Wehmüttern". V. 21.: „und es geschah, weil die Wehmütter Haelohim fürchteten, so machte er ihnen Häuser". Es kann hier nicht die Absicht des Verfassers seyn, den allgemeinen Begriff der Gottesfurcht auszudrücken; denn diese war es nicht, welche die Wehmütter leitete; es war speciell die heilige Scheu vor dem Gotte Israels; von diesem, nicht von der Gottheit, ging auch die Belohnung aus. In V. 17. könnte das Elohim freilich gerechtfertigt werden aus dem im Zusammenhange allerdings liegenden Gegensatze der Gottesfurcht gegen die Menschenfurcht; ebenso allenfalls in V. 21.; nicht so aber in V. 20., wo gar keine Beziehung auf den Gegensatz statt findet. Noch weit unzulässiger aber ist jede andere Erklärung außer der von uns vorgeschlagenen in C. 2, 23—25.: „und ihr Geschrei kam vor Elohim, und Elohim hörte ihr Seufzen, und gedachte seines Bundes mit Abraham, mit Isaac und mit Jakob. Und Elohim sah die Kinder Israel und Elohim wußte". Hier steht das Elohim, gar ohne Artikel, offenbar in absichtlicher Häufung, bei Handlungen, welche nicht dem abstracten, sondern dem persönlichen und lebendigen Gott eignen, und diesem auch gleich darauf beigelegt werden. An der Schwelle des Überganges in Jehovah macht sich das Elohim noch ein Mal recht stark geltend, damit dieser Übergang um so klarer erkannt werde.

Cap. 3, 1. — 4, 18.

Bei diesem Abschnitte, der Berufung Mosis, finden sich ganz eigenthümliche Erscheinungen vor, welche für unsere Grundansicht nicht geringe Bestätigung liefern. Nur C. 3, 1.: „und er kam zum Berge Haelohims gen Horeb", erklärt sich aus den allgemeinen Gründen des Wechsels der Gottesnamen. Dies erhellt aus C. 4, 28. und 18, 6., wo dieselbe Bezeichnung des Sinai mitten in jehovistischem Zusammenhange vorkommt. Sinai wird der Gottesberg genannt im Gegensatze gegen die gemeinen Berge (vgl. Ps. 68, 17.: „warum beneidet ihr, ihr Berge der Höhen, den Berg, den Elohim erwählet hat zu seiner Wohnung", wo die Rücksicht auf den Gegensatz bewirkt, dafs das sachlich angemefsnere Jehovah dem Elohim weicht), ebenso wie ebenfalls in jehovistischem Zusammenhange der Stab Mosis der Gottesstab heifst, מַטֵּה הָאֱלֹהִים, im Gegensatze gegen die gemeinen Stäbe, C. 4, 20. und 17, 9. Sehen wir nun von diesem Verse ab, so steht gleich im Beginn der Erzählung Jehovah (V. 2.: „und da erschien der Maleach Jehovah, V. 4.: und Jehovah sah, dafs er ging zu sehen), um demselben Bedürfnifs zu genügen, dem das Jehovah in der Einleitung der Geschichte der Sündfluth, in Gen. C. 17, 1. und in C. 39. Damit aber wechselt sogleich, und zwar noch in demselben Verse (Und Jehovah sah, dafs er ging zu sehen, und da rief ihm zu Elohim aus dem Dornbusche und sprach) das Elohim, um darauf aufmerksam zu machen, dafs derjenige, welcher beziehungsweise schon Jehovah, doch auch beziehungsweise noch Elohim war, der hier vorliegende Zustand ein Übergangszustand. In V. 7. steht dann noch einmal Jehovah, und zwar wieder unmittelbar nach dem Elohim, (V. 6. zu Ende: Und Moses fürchtete sich Haelohim anzusehen, V. 7. zu Anfang: Und Jehovah sprach: gesehen habe ich das Elend meines Volkes u. s. w.) um darauf hinzuweisen, dafs Elohim im Übergange zu Jehovah begriffen ist, Jehovah noch einen elohistischen

Bestandtheil trägt. Von da an bis zum Schluſs der Verhandlungen über die Einsetzung des Namens Jehovah findet sich stehend und ausschlieſslich Elohim. (V. 11.: Und Moses sprach zu Haelohim, in Antwort auf die Rede Haelohims; V. 12.: und er, Haelohim, sprach zu ihm: — — wenn du herausgeführt das Volk aus Ägypten, werdet ihr Haelohim dienen auf diesem Berge. V. 13.: Und Moses sprach zu Haelohim u. s. w. — Frage nach dem Namen — V. 14.: Und Elohim sprach zu Moses u. s. w. — Gebung des Namens nach seiner Substanz — V. 15.: und Elohim sprach ferner zu Moses u. s. w. — Gebung des Namens nach seiner Form). Grade hier trat der Gegensatz des jetzt und des von jetzt an besonders hervor. Elohim sagt, er wolle von nun an Jehovah seyn. Nachdem sich Elohim feierlich als Jehovah eingesetzt, angekündigt hat, daſs er sich als Jehovah offenbaren werde, wird durchgängig und ausschlieſslich bis zu Ende der Name Jehovah gebraucht. Diese Thatsache, daſs bis zum Momente der feierlichen Einsetzung das Elohim geht, und von da an sogleich das Jehovah herrschend wird (vgl. die analoge Erscheinung in C. 22.), ist von jedem andern Standpunkte aus, auſser dem unsrigen, unerklärlich, und wir verlangen mit Recht, daſs jeder, der unsere Ansicht der Künstlichkeit anklagen will, sich vorher dadurch zu dieser Anklage legitimirt, daſs er die Thatsachen auf eine andere leichtere Weise erklärt.

Nur scheinbar bildet C. 4, 16. eine Ausnahme, wo Jehovah zu Moses spricht: er (Aharon) soll dir zum Munde seyn, und du sollst ihm zum Gotte (לאלהים) seyn. Denn hier, ebenso wie an der Parallelstelle C. 7, 1.: Siehe, ich mache dich zu Elohim im Verhältniſs zu Pharao, und dein Bruder soll dein Prophet seyn, muſste das Elohim unter allen Umständen stehen. Der Sinn ist der: in den Verhandlungen mit dem Volke und mit Pharao soll dein Verhältniſs zu Aharon das Gottes zu dem Propheten, des innerlich Redenden zu dem äuſserlich Redenden, des Wirkenden zu dem Werkzeuge seyn.

Hier kommt es nicht auf den vollen Gottesbegriff an, sondern auf den Gegensatz des Göttlichen und des Menschlichen als des Herrschenden und des Dienenden in seinen allgemeinsten Umrissen. Wenn Jehovah stände, so würde ein weit umfassenderes Verhältnifs bezeichnet werden, was hier keine Analogie hatte, oder wo die Analogie wenigstens hier nicht in Anwendung kam.

Von der Berufung an bis zu C. 6, 1.: „Und Jehovah sprach zu Moses: jetzt wirst du sehen, was ich dem Pharao thun werde", steht mit Ausnahme des Gottesstabes und des Gottesberges, ebenfalls beständig Jehovah, im Gegensatze gegen die frühere Offenbarungsstufe. Dagegen in C. 6, 2. tritt noch ein Mal Elohim hervor: „und da redete Elohim zu Moses und sprach zu ihm: ich Jehovah u. s. w." (vgl. S. 291.). Dafs wir hier bei einem grofsen Wendepunkte uns befinden, zeigt C. 6, 1., zeigt die feierliche Erklärung Gottes in V. 3 ff., dafs er sich von nun an als Jehovah bewähren werde. Die Berufung und was mit ihr zusammenhängt, gehört im Verhältnifs zu dem Früheren Jehovah an; aber wird sie in Beziehung zu der volleren Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn in der Ausführung des Planes betrachtet, dem sie nur als Vorbereitung dient, so erhält auch sie wieder ein elohistisches Element. Wir machen hier noch einmal darauf aufmerksam, wie die Sicherheit der Erklärung dadurch begründet wird, dafs dieselbe Erscheinung jedesmal, bei jeder neuen Hauptstufe und nur bei ihr, vorkommt.

Mit dieser Stelle hört der dem Pentateuche besondere Gebrauch der Namen Jehovah und Elohim auf; denn innerhalb seines Umfanges ist keine neue Hauptstufe zu ersteigen, im Verhältnifs zu der Jehovah noch einmal wieder zu Elohim

würde. Zwar dauert der Gebrauch des Elohim neben dem Jehovah noch immer und bis zu Ende des Ganzen fort; aber schon das äufsere Verhältnifs der beiden Namen, die weit gröfsere Sparsamkeit in Setzung des Elohim, zeigt, dafs eine grofse Veränderung vorgegangen seyn mufs, und bei näherer Betrachtung ergibt es sich, dafs das Elohim nur noch da steht, wo es nach den allgemeinen, für alle Bücher des A. T. geltenden Regeln stehen mufste oder konnte. Dies müssen wir noch im Einzelnen nachweisen, doch so, dafs wir nicht mehr jeden Abschnitt der Reihe nach unserer Betrachtung unterwerfen, sondern nur das vereinzelt Vorkommende herausheben. In C. 8, 15. hat schon Jonathan die Worte der Ägyptischen Weisen: der Finger Elohims ist das, umschrieben durch: *non ex virtute potentiae Mosis et Aharonis hoc est, sed plaga immissa a domino.* Sie erkennen für jetzt im Gegensatze gegen menschliche Künste nur noch im Allgemeinen einen *concursus divinus* an; die Erkenntnifs, dafs der Gott, der sich hier wirksam bewies, Jehovah sey, und dafs Jehovah zugleich der Gott, die Gottheit, welche hervorzurufen mehrfach als Zweck aller Plagen bezeichnet wird (vergl. 8, 18. 9, 14. 29. 30. 14, 4.), wird ihnen erst später aufgedrungen. Auch in der Rede Pharaos C. 9, 28.: „Flehet zu Jehovah und genug ist der Stimme Elohims und des Hagels", ist das Elohim aus dem Gegensatze zu erklären; der Donner die Gottesstimme in demselben Sinne, in dem der Blitz das Gottesfeuer. Die Bedeutung der Zusammensetzung Jehovah Elohim in der Antwort des Moses: und du und deine Knechte, ich weifs dafs ihr euch nicht fürchtet vor Jehovah Elohim, ist schon früher (S. 312.) angegeben worden. Sie bestimmt sich schon aus der Vergleichung von V. 29.: die Stimmen sollen aufhören und der Hagel nicht mehr seyn, damit du erkennest, dafs Jehovahs die Erde ist. Sie bildet einen Gegensatz gegen Pharaos particularistische Vorstellungen. Früher hatte er von Jehovah gar nichts wissen wollen. Jetzt war ihm eine gewisse Anerkennung schon abgenöthigt worden,

aber noch hielt er es immer für möglich, im Himmel Schutz gegen diesen Nationalgott Israels zu finden. Erst wenn er vor Jehovah Elohim sich fürchtete, fürchtete er sich wahrhaft vor Jehovah, und war wahrhaft geneigt seinen Willen zu thun. Der Sache nach ist das Elohim in dem Jehovah enthalten; nur mit Rücksicht auf Pharaos Unverstand wird es hier beigesetzt.

Auffallend ist der gehäufte Gebrauch des Elohim, auf den wir plötzlich mitten in jehovistischer Umgebung in C. 13, 17—19. stofsen: „Und es geschah, da Pharao entliefs das Volk, da führte sie Elohim nicht den Weg des Landes der Philister, weil er nahe war; denn Elohim sprach: es möchte das Volk gereuen, wenn sie Krieg sehen, nnd sie kehren zurück nach Ägypten. Und Elohim wandte das Volk zum Wege der Wüste u. s. w. Und Moses nahm die Gebeine Josephs mit sich; denn er hatte beschworen die Söhne Israels, sprechend: heimsuchen wird euch Elohim, uud dann nehmet ihr meine Gebeine von hier mit". Die Lösung des Räthsels geben diese Worte Josephs, welche wörtlich aus Gen. 50, 24. herübergenommen werden. In Josephs Worten mufste das an der Grundstelle mit gutem Bedachte gesetzte Elohim bleiben; stände nun in dem unmittelbar Vorhergeheuden Jehovah, so könnte das auffallen; man könnte denken, dafs Jehovah ein anderer Gott sey, oder dafs Joseph nur einen vagen Begriff von Gott gehabt. Jedenfalls würde bei der Differenz der Gottesnamen, bei dem plötzlichen Übergange von Jehovah zu Elohim, die Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung weniger in die Augen fallen. So bereitet also der Verfasser auf das Elohim in Josephs Worten dadurch vor, dafs er in dem unmittelbar vorhergehenden selbst das Elohim braucht.

C. 14, 19.: „Und es brach auf der Maleach Elohim, der vor dem Lager Israels einherging, und da brach auf die Wolkensäule von ihrer Spitze und stellte sich hinter sie". Da ringsum nur von Jehovah die Rede ist, dieser in der Wolken- und Feuersäule vor Israel einherzieht, C. 13, 21., aus der

Wolken- und Feuersäule auf das Lager der Ägypter blickt, C. 14, 24., u. s. w., so kann das Elohim nur erklärt werden aus dem Gegensatze des göttlichen Elementes in dem Symbole der göttlichen Gegenwart gegen das irdische, des himmlischen Kernes gegen die aus irdischem Stoffe bestehende Hülle. Erst der Gottesengel, dann sein unzertrennlicher irdischer Begleiter. Blos um auf diesen Gegensatz aufmerksam zu machen, darauf hinzudeuten, dafs das Symbol nicht Leib ohne Geist war, und also die Erzählung der grofsartigen Wirkungen vorzubereiten, die von ihm ausgingen, redet ja überhaupt der Verfasser hier getrennt von dem Gottesengel und der Wolken- und Feuersäule, die sonst unzertrennlich verbunden sind, so dafs das: und da brach auf, sich nur auf das Verhältnifs von Ursache und Wirkung beziehen kann, nicht auf die Zeitfolge, als wäre die Wolken- und Feuersäule noch eine Zeitlang als Leib ohne Geist an der Spitze des Zuges geblieben, nachdem sich der Gottesengel schon hinter denselben begeben. Dafs das letztere geschehen, konnte erst aus der Bewegung der Wolken- und Feuersäule erkannt werden.

Nicht geringes Interesse hat die Beobachtung des Wechsels der Gottesnamen in C. 18., wo die Verhandlungen mit Jethro, dem Priester Midians, dem Schwiegervater Mosis, berichtet werden. Nach V. 1. hörte Jethro Alles, „was Elohim an Moses und an Israel, seinem Volke gethan; denn herausgeführt hatte Jehovah Israel aus Ägypten". (Das אלהים aus der Seele des Jethro; das יהוה vom Standpunkt des Verfassers) Nach V. 8. erzählte Moses seinem Schwiegervater Alles, was Jehovah gethan Pharao und Ägypten — —, alle die Beschwerde, die sie getroffen auf dem Wege, und aus der Jehovah sie errettet. Nach V. 9—11. freut sich Jethro über all das Gute, was Jehovah gethan an Israel, und spricht: gesegnet sey Jehovah u. s. w.; jetzt weifs ich, dafs Jehovah grofs ist vor allen Göttern, מכל האלהים. Nach V. 12. nimmt er Opfer und Brandopfer für Elohim, und Aharon

und alle Älteste Israels kommen mit ihm Brot zu essen vor Haelohim. In einem Zusammenhange, wo, etwa mit Ausnahme von V. 15., wo das Elohim sich füglich aus dem Gegensatze von Gott und Mensch erklärt, vgl. 1 Sam. 9, 9., das Jehovah durchaus das sachlich angemessenere ist, reden nachher Jethro und Moses durchgängig miteinander von Elohim und Haelohim.

Diese Thatsachen erklären sich nun so. Nur als Nachklang von Mosis Rede, durch die er augenblicklich über sich selbst erhoben wird, bedient sich Jethro des Namens Jehovah. Nachher sinkt er wieder auf seinen gewöhnlichen Standpunkt zurück, obgleich sein Elohim, seine Vorsehung, seine höhere Weltordnung allerdings einen Zusatz von Bestimmtheit und Persönlichkeit erhalten hat. Moses, nachdem er Jehovah die Ehre gegeben, läfst sich, wie früher Abraham, Jakob und Joseph im Gespräch mit Heiden, zu seiner Schwachheit herab, und redet mit ihm von Elohim, der ja kein falscher, sondern nur der gestaltlose wahre Gott war. — Der constante Gebrauch des Jehovah durch Jethro könnte Zeichen der Schwäche des Gottesbewufstseyns seyn. Dafs Jehovah, der Gott Israels, ihm zugleich der allgemeine, und also auch **sein** Gott ist, ist der Grund, dafs er sobald wieder zu Elohim herabsinkt. Betrachtete er ihn blos als Nationalgott Israels, so würde es ihm leicht werden, **immer** von Jehovah zu reden. So aber, da er die Überzeugung hat, dafs Jehovah gröfser sey als alle Götter, würde er ein Heuchler seyn, wenn er immer von Jehovah redete. Denn das Wesen der Heuchelei besteht in dem Herausgehen über das eigne Gottesbewufstseyn. Moses hütet sich sorgfältig, ihn dazu zu veranlassen, ihn äufserlich zu demjenigen anzulernen, was ihm noch nicht inwendig durch den Geist Gottes gelehrt war.

Übrigens wirft das Verhältnifs von Jehovah und Elohim hier Licht auf den Wechsel beider Namen in der Genesis. In einem ähnlichen Mittelzustande, wie Jethro, befanden sich auch die Patriarchen, und ein dem hier statt findenden analoger Ge-

brauch des Elohim läfst sich auch dort erwarten, obgleich ein nicht so starker, da Gott für sie bedeutend mehr Jehovah geworden, als für Jethro.

In dem Berichte über die Vorfälle bei der Gesetzgebung am Sinai, C. 19. und 20., findet sich mehrere Male Elohim und Haelohim, doch so, dafs das Jehovah durchaus das Vorwiegende ist, unbedingt den Grundton bildet. In C. 20, 16., wo das Volk spricht: rede du mit uns, und nicht rede mit uns Elohim, damit wir nicht sterben, ist das Elohim offenbar aus dem Gegensatze zu erklären; ebenso vielleicht auch C. 19, 19. und 20, 1. An den übrigen Stellen dagegen (19, 3. 17. 20, 17. 18.) findet die Absicht statt, darauf hinzuweisen, dafs der Jehovah, der sich hier in so gnadenreicher Herablassung dem Volke offenbarte, zugleich der Gott an sich, die Gottheit war, und also theils jeder particularistischen Vorstellung vorzubeugen, wie sie um so leichter entsteht, je tiefer die Herablassung Gottes, theils durch die Hinweisung auf die Gröfse dieser Herablassung den hohen Werth derselben und die Verpflichtung zur Dankbarkeit, welche sie in sich schlofs, recht fühlbar zu machen. Wie absichtlich zu diesem Zwecke das Haelohim in dem Abschnitte mit Jehovah verbunden ist, das tritt recht deutlich hervor gleich zu Anfang desselben in V. 3.: „Und Moses stieg herauf zu Haelohim und Jehovah rief ihm zu vom Berge" = Moses stieg herauf zu Jehovah Haelohim und dieser rief ihm zu vom Berge. Ganz analog ist und aus demselben Grunde zu erklären die Verbindung der beiden Gottesnamen in 1 Regg. 3, 5.: „zu Gibeon erschien Jehovah Salomoh im nächtlichen Gesichte und es sprach Elohim", vgl. V. 11., wo das Elohim noch ein Mal wiederkehrt. Dem Chronisten ist in der parallelen Erzählung 2 Chron. 1., indem er davon ausgeht, dafs Jehovah als der Erschienene durch die Sache selbst hinreichend kund gegeben werde, der Zweck, dem bei dem Verfasser der Bücher der Könige die zweimalige Setzung des Elohim, bei vorherrschendem Jehovah, das er in der Erzählung der

der zweiten Gotteserscheinung (1 Regg. C. 9, 1 ff.) allein gebraucht, dient, so wichtig, daſs er, wo er aus seiner Person redet, immer das Elohim gebraucht — in dieser Nacht erschien Elohim Salomoh, Salomoh sprach zu Elohim u. s. w. —, Salomoh aber das Jehovah Elohim in den Mund legt, dem wir in C. 19, 3. das getrennte Jehovah und Haelohim gleichstellten.

In C. 21, 6.: „so bringt ihn sein Herr zu Haelohim", (LXX. πρὸς τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ) und ebenso in C. 22, 7. 8. ist der Gegensatz gegen ein von Menschen als solchen geübtes Gericht deutlich. Das Gericht ist ein Gottesgericht.

Ebenso nahe liegt die Erklärung des Haelohim aus dem Gegensatze in V. 12. 13.: „Wer einen Mann schlägt und er stirbt, der soll getödtet werden. Und wer nicht nachgestellt hat, sondern Haelohim hat ihn in seine Hand fallen lassen, dem bestimme ich einen Ort, wohin er fliehen soll". Was vom gewöhnlichen Standpunkte aus als Gegensatz von Vorsatz und Zufall, das erscheint hier vom religiösen Standpunkte aus als Gegensatz der menschlichen und der göttlichen Causalität. Wo der Mensch nicht der eigentliche Thäter, sondern nur unfreiwilliges Werkzeug in einer höheren Hand gewesen ist, da soll er gegen die Blutrache sicher gestellt werden, welche sich nur an die äuſsere Erscheinung des Todschlages hält.

In C. 22, 27.: „Elohim sollst du nicht verwünschen, und einen Fürsten in deinem Volke nicht verfluchen", enthält der erste Satz die Begründung des zweiten. Weil der Fürst nicht bloſser Mensch ist, weil er an Gottes Statt steht, Gottes Ebenbild trägt, so ist das Verbrechen der beleidigten irdischen Majestät zugleich das der beleidigten himmlischen.

Wie das Haelohim in C. 24, 11.: „und da schauten sie (die 70 Ältesten) Haelohim", zu erklären sey, zeigt die Vergleichung von C. 33, 17., wo gesagt wird, daſs Jehovah in der ganzen Fülle seines Wesens zu schauen, keinem Sterblichen vergönnt sey (V. 20.: nicht siehet mich ein Mensch und lebet). Moses sieht Jehovah, aber nicht in seiner ganzen Herrlichkeit,

sondern bei verdecktem Glanze derselben, und selbst dies unvollkommene Schauen wird ihm als die höchste Begnadigung zu Theil, deren unter allen Sterblichen nur er gewürdigt worden. Darnach macht also hier das Elohim auf die Dunkelheit des Schauens, auf ein Schauen in unbestimmten Umrissen, im Spiegel und Räthsel, und nicht πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, auf ein Erkennen ἐκ μέρους, 1 Cor. 13, 12., aufmerksam, von dem hier nothwendig die Rede seyn muſs, wenn nicht die beiden Stellen in einem unvereinbaren Widerspruche stehen sollen.

In C. 31, 3., wo Jehovah zu Moses spricht: und ich will ihn (Bezaleel) füllen mit dem Geiste Elohims und mit Weisheit und Einsicht, konnte, so gewiſs als Jehovah es ist, der den Geist zu geben verheiſst, auch רוּחַ יְהוָה stehen, wie 1 Sam. 10, 6., obgleich dort von moralisch wirkendem Gottesgeiste die Rede ist, der aber auch hier nicht auszuschlieſsen, da es sich ja um heilige Kunst handelt. Das Elohim steht hier aber im Gegensatze gegen natürliche und menschliche Gabe und Fertigkeit; es soll ein χάρισμα seyn; vgl. V. 6.: „und in das Herz jedes Weisen von Herzen gebe ich Weisheit", wo das natürliche Substrat und die übernatürliche Gabe, die zusammen das χάρισμα bilden, bestimmt unterschieden werden. Bezaleel soll δύναμιν ἐξ ὕψους empfangen, vgl. Luc. 24, 49. mit Act. 1, 5., wo dem um des Gegensatzes willen gewählten unbestimmteren Ausdruck der bestimmtere, πνεῦμα ἅγιον, substituirt wird. Vielleicht kann man daneben hier noch eine Anspielung auf den bedeutsamen Namen Bezaleel annehmen; doch nothwendig ist dies nicht.

C. 31, 18.: „Und er gab dem Moses die zwei Tafeln des Gesetzes, steinerne Tafeln, beschrieben mit dem Finger Elohims", zeigt schon das Finger, daſs Elohim hier den Gegensatz gegen den Menschen, Moses, bildet, vgl. 8, 15., worauf der Heiland Matth. 12, 28. anspielt. Das *virtute dei* wird nur mit Rücksicht auf diesen Gegensatz also individualisirt. Auch in

Ps. 8, 4. liegt ein stillschweigender Gegensatz gegen dasjenige zu Grunde, was Menschen mit ihren Fingern bereiten.

Aus demselben Gegensatze, welchen hervorzuheben um so wichtiger war, je näher der Gedanke lag, dafs menschliches Werk auch einen menschlichen Urheber habe, erklärt sich das Elohim auch in C. 32, 15. 16.: „Und Moses wandte sich und stieg herab von dem Berge, und die beiden Tafeln des Gesetzes waren in seiner Hand — —. Und die Tafeln waren das Werk Elohims, und die Schrift war die Schrift Elohims", vergl. Num. 21, 5. Fände nicht dieser Gegensatz statt, so könnte sehr füglich Jehovah stehen. Denn Ewalds Behauptung (l. c. p. 91.), die Handlung sey für Jehovah zu menschlich, widerlegt sich hinreichend aus dem schon zu Gen. 1. bemerkten. Grade je menschlicher die Handlung ist, um so mehr gehört sie Jehovah an.

Noch bleibt das Elohim in C. 32, 1., wo das Volk zu Aharon spricht: „mache uns Elohim, die vor uns wandeln werden", und in V. 4. übrig, wo Aharon zum Volke: „dies sind deine Elohim, Israel, die dich heraufgeführt aus dem Lande Ägypten". Dafs hier an keine eigentliche Pluralität zu denken sey, geht, auch abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit eines so groben Abfalls, schon aus Aharons Worten in V. 5.: „Fest Jehovah ist morgen", hervor. Dann auch aus 1 Regg. 12, 29., „siehe da deine Götter, Israel, die dich heraufgeführt aus dem Lande Ägypten", wo Jerobeam sich absichtlich, um sein gottloses Beginnen durch Aharons Auctorität zu unterstützen, derselben Worte bedient. Den Polytheismus einzuführen, daran dachte Jerobeam nicht. Die ganze Geschichte bezeugt, dafs sein Cultus nur Verehrung des einen Gottes, Jehovah, unter Bildern war. Endlich aus Neh. 9, 18., wo dem Plural des Verbi der Singular substituirt wird: „sie machten sich ein gegossenes Kalb und sprachen: dies ist dein Gott, der dich heraufgeführt hat aus Ägypten". — Doch ist auf der andern Seite nicht zu verkennen, dafs in dem Gebrauche des Elohim und

des Verbums im Plural allerdings hier wohl ein polytheistischer Keim liegt, besonders wenn wir beachten, daſs Jehovah sich unmittelbar vorher so mannigfach und herrlich kund gegeben. Hinter der Fülle der Kräfte tritt ihnen Gottes Persönlichkeit zurück. Von da zum eigentlichen Polytheismus ist der Übergang leicht.

Übrigens verdient als Probe der Genauigkeit und Gründlichkeit der neueren kritischen Forschung noch die Bemerkung von Vater l. c. p. 440. angeführt zu werden, mit C. 25. des Exodus fange der ausschlieſsliche Gebrauch des Namens Jehovah an, nicht weiter unterbrochen zu werden. Sie findet ein würdiges Seitenstück in der Bemerkung Th. 3. S. 118. 457., in den dem Bileam in den Mund gelegten Aussprüchen stehe blos Elohim, und daneben עליון, Jehovah nur in der einzigen Stelle C. 24, 6.

Leviticus.

Dies Buch gewährt fast gar keine Ausbeute. C. 11, 45. kommt Elohim vor, aber in schon mehrfach erläutertem Zusammenhange (vgl. zu Gen. 28, 21.).

Numeri.

Hier zieht zuerst C. 21, 5—7. unsere Aufmerksamkeit auf sich: „und das Volk redete wider Elohim und wider Moses: warum hast du uns herausgeführt aus Ägypten? — Und Jehovah sandte gegen das Volk die Schlangen. — — Und das Volk kam zu Moses und sprach: wir haben gesündigt; denn wir haben geredet wider Jehovah und wider dich". Das Volk meinte gegen Moses als blosen Menschen, nicht in ihm gegen Gott zu streiten. In der Aufdeckung dieses Irrthums ist der allgemeine Gegensatz von Gott und Mensch an seiner

Stelle. Ein ähnlicher Gegensatz findet sich Jes. 7, 13.: „ist es euch zu wenig Menschen zu ermüden, dafs ihr auch ermüdet meinen Gott!" Nachher hört die Rücksicht auf den Gegensatz auf und nun tritt an die Stelle des Elohim das davon abgesehen angemefsnere Jehovah.

Besonders wichtig aber ist der Abschnitt C. 22—24., die Geschichte Bileams*). Wo Bileam in Prosa redet, mit den Gesandten des Moabiterkönigs und mit dem Könige selbst, steht immer Jehovah, mit alleiniger Ausnahme von C. 22, 38., wo der Grund, weshalb Elohim gebraucht wird, am Tage liegt. Balak war, was ihm Bileam hatte sagen lassen für nichts achtend, von der Voraussetzung ausgegangen, es habe nur an seinem Willen gelegen, dafs er nicht gekommen. Bileam antwortet ihm: siehe, jetzt bin ich zu dir gekommen. Werde ich aber etwas reden können? Das Wort, das Elohim in meinen Mund legen wird, das werde ich reden. Hier würde auch ein Mitglied des Bundesvolkes das Elohim gesetzt haben.

Auch in den Weissagungen Bileams tritt Jehovah stark hervor, vgl. 23, 8. 21. 24, 6. Elohim findet sich in ihnen nie. Neben Jehovah steht El (aufserdem noch Eljon und Schaddai). Hier bei dem blofsen Jehovah stehen zu bleiben, verbot schon das Wesen der Poesie, welche die Fülle und die Abwechselung, den Gebrauch der *Epitheta* neben den *Nom. propriis* liebt, gebot namentlich der Parallelismus; so wenig Bileam mit dem blofsen Israel auskommen konnte, so wie er durch den Parallelismus genöthigt war, häufig daneben Jakob zu gebrauchen, vgl. z. B. 22, 10.: „wer zählt den Staub Jakobs, berechnet das Viertheil Israels", 23, 21. 23. 24, 5. 17.,

*) Schon allein aus dem Gebrauche der Gottesnamen widerlegt sich die von Steudel, in dem Aufsatze: „die Geschichte Bileams und seine Weissagungen", Tüb. Zeitschr. 1831. S. 88., aufgestellte Ansicht, der Bericht rühre von Bileam selbst her, und der Sammler des Pentateuch habe ihn blos da eingetragen, wo er der Zeit nach hingehörte.

so mufs er auch zu Jehovah das El hinzunehmen. Wo er dies blos aus diesen allgemeinen Gründen thut, da setzt er zuerst das El und läfst das Jehovah nachfolgen (23, 8.: „wie sollte ich verfluchen, den El nicht verflucht, und wie sollte ich zürnen, dem Jehovah nicht zürnt), so dafs eine Art von Steigerung entsteht, gradeso, wie er, wo Jakob und Israel im Parallelismus mit einander verbunden werden, immer und ohne Ausnahme den letzteren Namen als den heiligen, das Verhältnifs zu Gott bezeichnenden auf den ersteren folgen läfst. Aufserdem aber wird der Gebrauch des El auch noch durch besondere Gründe herbeigeführt. So steht es C. 23, 19: „nicht ein Mensch ist El, dafs er lüge, und ein Menschensohn, dafs ihn gereue", weil der allgemeine Gegensatz von Gott und Mensch ausgedrückt werden soll. Aus demselben Grunde auch C. 24, 4. (vgl. V. 15.): „Es spricht: der die Worte Els hört und das Gesicht des Allmächtigen sieht". Bileam will den Blick von sich, dem Sterblichen, dem Ohnmächtigen, ablenken auf das überirdische Princip, das sich seiner als Werkzeug bedient, auf den Allmächtigen, der durch ihn redet; vgl. das מִלִּבִּי in V. 13. — In C. 23, 23. steht das El mit bedeutsamer Anspielung auf den Namen Israel — dem Gotteskämpfer wird gesagt, was Gott thut.

Wie erklärt sich nun diese Vorliebe für den Gebrauch des Namens Jehovah bei Bileam, wie, dafs er ihn in C. 22, 18. so nachdrücklich, im Gegensatze gegen die Götter der Moabiter, seinen Gott nennt, gradeso wie in C. 23, 21. den Gott Israels? Offenbar nur aus der richtigen Ansicht von Bileams ganzer Persönlichkeit. Er war früher ein gewöhnlicher heidnischer Schamane und Augur gewesen; vgl. 23, 3 4. 15. 16. 24, 1., woraus hervorgeht, dafs er auch später noch in dem Verhältnisse zu Jehovah die Mittel anwandte, wodurch er früher die Geheimnisse der Gottheit zu erforschen gesucht hatte; dann auch Josua 13, 22., wo Bileam הקוסם genannt wird, was nie anders als *sensu malo* steht. Natürlich hatte seine Kunst

keinen bedeutenden Fortgang gehabt, und er sehnte sich darnach, einen Weg zu einer reelleren und engeren Verbindung mit dem Göttlichen zu finden, um durch dieselbe seiner Selbstsucht, deren Wurzeln, wie der Moabiterkönig wohl erkannte, der Geiz und der Hochmuth waren, eine reichere Befriedigung zu verschaffen. Da erscholl die Kunde von der neuen und herrlichen Offenbarung des Göttlichen in den Führungen Israels (vgl. Exod. 15, 14. Jos. 5, 1 ff.). Bileam nahm dieselbe, wie früher Jethro, und später Rahab, Jos. 2, 9 ff., begierig auf und forschte der Sache weiter nach. Bald war sein Entschlufs gefafst, der Diener Jehovahs, als des mächtigsten unter den Göttern, der durch die That gezeigt, dafs er Gott sey, zu seyn, und nur in seinem Namen weissagt er ferner. Er will, wie diejenigen, welche im Namen Jesu Teufel austrieben, ohne ihm nachzufolgen, vor Allem aber, wie sein neutestamentliches Gegenbild, Simon Magus, die neuen der Menschheit geschenkten Kräfte zu selbstsüchtigen Zwecken misbrauchen.

Zur Bestätigung dieser Ansicht reicht eigentlich schon allein das Jehovah in Bileams Munde hin. Denn dafs bei denen, die ganz aufser dem Offenbarungszusammenhange stehen, das Jehovah nicht vorkommt, haben wir schon gesehen. Es wurde darauf aufmerksam gemacht, dafs schon Melchisedek, obgleich Monotheist in dem reinsten und edelsten Sinne, Jehovah nach Namen und Sache nicht mehr kennt; es wurde gezeigt, dafs Laban und Jethro ihre Kenntnifs Jehovahs nur dem Zusammenhange mit dem erwählten Geschlechte verdankten. Doch fehlt es nicht an anderweitigen schlagenden Beweisen. Dafs der Gott, mit dem Bileam in Verbindung stand, der Gott Israels sey, darauf beruhte ja die ganze Hoffnung der Moabiter; dies war der Grund, dafs sie, die gewifs Zauberer und Beschwörer genug in ihrer Mitte und in der Nähe hatten, grade zu ihm in fernes Land sandten. Ganz besonders aber kommt hier die Kenntnifs der Israel ertheilten Grundverheifsungen in Betracht, die Bileam in seinen Weissagungen offen-

bart, und die nur daraus erklärlich ist, dafs schon damals ein Analogon des *precrebuerat toto Oriente opinio* statt fand. In C. 22, 10.: „wer zählt den Staub Jakobs, berechnet das Viertheil Israels", wird angespielt auf die Verheifsung an Abraham, Gen. 13, 16.: „und ich mache deinen Samen wie den Staub der Erde; wird man den Staub der Erde zählen können, so wird auch dein Same gezählt werden", deren Erfüllung Bileam zum Theil schon vor Augen sieht. C. 24, 9.: „er krümmt sich, liegt wie ein Löwe und wie eine Löwin, wer will ihn aufwecken; gesegnet die dich segnen, und verflucht, die dir fluchen", bezicht sich der ersten Hälfte nach auf den Segen Jakobs, Gen. 49, 9., der zweiten auf die Verheifsung an Abraham, Gen. 12, 3. Auf die erste Stelle wird aufserdem noch in C. 23, 24. angespielt.

Wenden wir uns nun von Bileam zu dem Verfasser, so zeigt es sich, dafs dieser bei dem Gebrauch der in seiner Erzählung auffallend wechselnden Gottesnamen durch einen doppelten Beweggrund geleitet worden ist, zuerst durch die Absicht, Bileams persönliches Verhältnifs zu Gott, im Gegensatze gegen seine heuchlerische Anmafsung festzustellen, dann durch die Absicht, darauf hinzuweisen, wie Jehovah, der Gott Israels, die ganze Begebenheit zum Besten seines Volkes leitete, wie Bileam, der sonst nichts mit ihm zu schaffen hatte, doch in diesem aufserordentlichen Falle ihm als Werkzeug dienen mufste.

Den ersten Zweck hat der Verfasser in der Erzählung von Bileams Verhandlungen mit den Gesandten des Moabiterköniges C. 22, 8—20. ausschliefslich vor Augen. Im auffallendsten Contraste mit Bileam, der hier ohne Ausnahme Jehovah im Munde führt, redet der Verfasser ebenso ausnahmslos von Elohim. Vgl. z. B. V. 8., wo Bileam zu den Gesandten: „übernachtet hier, und ich will euch Antwort geben, wie Jehovah zu mir redet", mit V. 9., wo der Verfasser: „und da kam Elohim zu Bileam". Zufällig kann dieser Wechsel nicht seyn; denn er wiederholt sich zu oft. Es liegt darin eine still-

schweigende Anklage der Heuchelei gegen Bileam; er machte sich mit seinem Jehovah so breit, und stand doch nur mit Elohim in Verbindung. — Aufserdem gehört hieher nur noch, aus der Mitte des Jehovahgebietes C. 23, 4. Bileam hatte zu Balak gesprochen: vielleicht wird Jehovah mir entgegenkommen. Den Erfolg berichtet der Verfasser mit den Worten: Und da kam Elohim dem Bileam entgegen. Die Absichtlichkeit liegt auch hier zu Tage; sieht man das אוּלַי יִקָּרֵה יְהוָה לִקְרָאתִי im Verhältnifs zu dem וַיִּקָּר אֱלֹהִים אֶל־בִּלְעָם näher an, so fühlt man gleich, dafs das אלהים betont werden mufs. Bileam redet so, als sey er mit Jehovah in regelmäfsigem Verkehr. Auf sein Bewufstseyn, auf den Stand seiner religiösen Entwickelung gesehen, war es aber nur Elohim, mit dem er zu thun hatte. Nur in diesem einen Falle wurde er ohne sein Verdienst, ohne Änderung seines Grundverhältnisses, zu dem, was er sonst zu seyn fälschlich vorgab, zum Propheten Jehovahs. Diese letztere Seite der Sache wird in V. 16. ins Auge gefafst, und so tritt an die Stelle des: und Elohim u. s. w., das: und Jehovah begegnete dem Bileam. — Nicht hieher ist C. 24, 2. zu ziehen: „und da kam über ihn der Ruach Elohim". Das Elohim steht hier nur als Gegensatz gegen Bileams eignen Geist, vgl. V. 13., wo Bileam sagt, er könne nicht thun Gutes oder Böses aus seinem Herzen. Solcher Gebrauch des רוח אלהים ist gar nicht selten, vgl. z. B. 1 Sam. 10, 6.: „und es fällt auf dich der Geist Jehovahs und du weissagst mit ihnen und wirst verwandelt in einen andern Mann", mit V. 10.: „und da kam über ihn der Geist Elohims und er weissagte unter ihnen". An der letzteren Stelle soll blos die übernatürliche Causalität der in Saul bewirkten Veränderung angedeutet werden. 11, 6. 19, 20. 23. 24.

Der zweite Zweck fängt in C. 22, 22. an sich geltend zu machen: „und da entbrannte der Zorn Elohims, dafs er ging und der Engel Jehovahs stellte sich hin auf dem Wege als

sein Widersacher". Zu Anfang könnte auch Jehovah stehen; allein das Elohim ist gewählt, weil die bedingte Erlaubnifs zur Reise von Elohim ausgegangen, also hier leicht der Verdacht entstehen könnte, dafs der Erlaubende und der Zürnende — beide im besten Einklange mit einander; denn nicht das Gehen *simpliciter* wird dem Bileam zum Vorwurfe gemacht, sondern das concrete Gehen, das Gehen in der Absicht und mit dem Wunsche, sich den Moabitern zum Nachtheil des Volkes Gottes gefällig zu machen, ohne die Bileam gar nicht gegangen seyn würde, die von seinem Gehen ganz unabtrennlich sind — verschieden seyen. Der Zweck bestimmt dann, mit alleiniger Ausnahme der angeführten Stelle, den Gebrauch der Gottesnamen bis zu Ende. Jehovah und sein Engel sind bei dem Vorfalle auf der Reise thätig, durch den Bileam gewarnt, und zu dem Beschlusse bestimmt wurde, in seinen Weissagungen nicht der eignen selbstsüchtigen Neigung, sondern der Stimme Gottes in seinem Inneren zu folgen. Jehovah legt bei der Weissagung die Worte in den Mund Bileams, 23, 5. 16., Jehovah gefällt es Israel zu segnen. — Dieser Zweck ist so gewifs der Hauptzweck, als es die Bestimmung des ganzen Abschnittes ist, Jehovah zu verherrlichen, zu zeigen, wie er im Vorbilde und Vorspiele des Verfahrens, was er durchgängig in den Führungen seiner Gemeinde anwendet, den Fluch in Segen verwandelte, wie er durch seine Wunderkraft die Anschläge der offenbaren Feinde seines Volkes vereitelte, und über das böse Herz eines Ausländers triumphirte, der sich für seinen Propheten ausgab. Sollte die Begebenheit dazu dienen, den Glauben nicht an eine unbestimmte Gottheit, sondern an Jehovah, den lebendigen und liebenden Gott Israels zu stärken, so mufste auch Jehovah als Urheber des grofsartigen Ereignisses, was für die ganze Zukunft eine Realweissagung bildete, recht deutlich in die Mitte gestellt werden.

Was endlich den Moabiterkönig Balak betrifft, so ist unter den Aussprüchen, die ihm in den Mund gelegt werden,

besonders merkwürdig C. 23, 27., wo er zu Bileam spricht: „komm doch und nehmen will ich dich an einen andern Ort; vielleicht wird es Haelohim gefallen, und du verfluchst mir ihn von dort". Obgleich Bileam stets von Jehovah geredet, zu denen gehörend, welche das κύριε κύριε immer im Munde führen, obgleich es der Gott Israels ist, den Balak meint, obgleich er Bileam grade wegen seiner Verbindung mit diesem Gotte hatte holen lassen, so scheut er sich doch, über sein Gottesbewufstseyn herauszugehen, die *terra incognita* zu betreten. Nur einmal, in C. 23, 17., überwindet er diese Scheu; in C. 24, 11.: „und jetzt fliehe dir an deinen Ort; ich sagte: ehren will ich dich, und siehe es hat Jehovah dir die Ehre geraubt", redet er von Jehovah mit einer gewissen Ironie.

Deuteronomium.

Hartmann l. c. p. 121. bemerkt: in dem fünften Buche verlieren sich die bisher verfolgten Spuren von Abwechselung der Hauptnamen Jehovah und Elohim gänzlich, und Vater behauptet l. c. S. 461., in dem Deuter. komme das Elohim aufser in den Stellen 4, 32—34. und 5, 21—24. gar nicht vor. Wiederum ein Beweis der Genauigkeit und Gründlichkeit der neueren Kritik! Solche handgreiflich falsche Angaben wird man bei den älteren Theologen schwerlich nachweisen.

Die erste Stelle ist die Cap. 1, 17.: „nicht sollt ihr partheiisch seyn im Gerichte; Klein und Grofs sollt ihr hören; nicht sollt ihr euch fürchten vor Jemanden; denn das Gericht ist Gottes", הַמִּשְׁפָּט לֵאלֹהִים. Es findet hier ein Gegensatz statt gegen den Wahn, dafs die Richter *propria auctoritate* richten, wovon alles ungerechte Gericht ausgeht. Derselbe Gegensatz *explicite* 2 Chron. 19, 6. in der Instruction Josaphats: „sehet zu was ihr thut, denn nicht Menschen richtet ihr, sondern dem Herrn". Dann C. 4, 7.: „denn wo ist

wohl ein Volk so grofs wie du, dem wäre Gott ihm nahe, אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו, wie Jehovah unser Gott, so oft wir ihn anrufen". Das Elohim hat hier den allgemeinen Begriff himmlischer Mächte, und wird deshalb mit dem Plural verbunden, grade so, wie in der auf der unsrigen ruhenden Parallelstelle in Davids Gebet nach erhaltener Verheifsung, 2 Sam. 7, 22.: „Und wo ist wie du, Israel, ein Volk auf Erden, das Gott gegangen, אֲשֶׁר הָלְכוּ אֱלֹהִים, zu erlösen sich zum Volke. Hier könnte nicht einmal Haelohim stehen, viel weniger Jehovah. Jehovah steht den himmlischen Mächten entgegen, welche sich sonst etwa manifestirt haben könnten. Verwandt ist V. 32—39.: „Denn frage nur die früheren Tage, von dem Tage an, da Elohim Menschen geschaffen auf der Erde. Hat wohl je ein Volk gehört eine Stimme Elohims redend aus dem Feuer, wie du gehört? Oder hat wohl Elohim versucht, dafs er komme, und sich nehme Volk ausmitten eines Volkes, — — wie Jehovah euer Gott gethan. Dir ist es gezeigt, damit du erkennest, dafs Jehovah Haelohim ist, keiner sonst aufser ihm — —. Denn Jehovah, er ist Haelohim im Himmel oben und auf der Erde unten, keiner sonst aufser ihm". Nur in V. 32. könnte hier an und für sich betrachtet, auch יהוה stehen; in diesem Zusammenhange aber ist das Elohim passender, da יהוה für dasjenige aufbewahrt werden mufs, was dem Gotte Israels eigenthümlich ist. Der Verfasser würde sich vorgreifen, wenn er hier gleich von vornherein die Schöpfung Jehovah beilegte. Dafs sie ihm angehört, ist erst das Resultat seiner Argumentation. Der Satz, den er beweisen will, ist der, dafs Jehovah Haelohim, der Gott Israels zugleich der Gott an sich, der Weltengott sey, die Beschränkung in ihm mit der höchsten Entschränkung verbunden (vergl. über das Jehovah Elohim zu Gen. C. 2.). Diesen Satz beweist er nun so, dafs er zeigt, wie nie und nirgends himmlische Mächte, neben Jehovah und von ihm unabhängig, sich wie Jehovah, thatsächlich in der Erscheinung kund gegeben. Wäre dies, so

wäre Jehovah nicht Haelohim, sondern nur eine einzelne Manifestation Elohims. Weil aber nur als Jehovah Gott sich bezeugt hat, so ist Jehovah der Gott, und alle λεγόμενοι ϑεοὶ καὶ κύριοι (auf diese bezieht sich die Bezeichnung Jehovahs als des Gottes der Götter und des Herrn der Herrn in C. 10, 17.) sinken in ihr Nichts zusammen. Jehovah ist nicht blos der höchste, sondern der einzige Gott.

In C. 5, 23., wo das Volk sagt: „denn wer unter allen Sterblichen hörte wohl je die Stimme lebendiger Gottheit, אלהים חיים, und lebte", soll der Gegensatz von Mensch und Gott, der *infirmissima creatura* und des *omnipotens numen* in seinem weitesten Umfange ausgedrückt werden. Eben so in V. 21.

In Bezug auf das: beschrieben mit dem Finger Elohims, C. 9, 13., vgl. S. 402. Dafs der dort angegebene Grund der richtige ist, dafs das Jehovah nicht etwa vermieden wurde, weil die Handlung als für ihn unpassend erschien, zeigt C. 4, 13., wo das Aufschreiben der Gesetze auf die Tafeln ausdrücklich Jehovah beigelegt wird.

Auch in C. 21, 2.: „denn ein Fluch Elohims ist der Gehängte, und nicht sollst du verunreinigen dein Land, das Jehovah dein Gott dir gegeben zum Erbe", erklärt sich das Elohim aus dem Gegensatze. Nicht blos die menschliche Strafe, Gottes Fluch ruht auf ihm. Darum darf er in dem Lande Jehovahs nicht weilen.

Ebenso auch verhält es sich mit C. 33, 1., wo Moses der Gottesmann, איש האלהים genannt wird, im Gegensatze gegen einen *vulgaris homo*, der hier besonders in Betracht kam, da ohnedem der Segen keine Bedeutung hatte, vergl. Jos. Cap. 14., wo Kaleb in V. 6. den Moses איש האלהים nennt, in V. 7. עבד יהוה; ferner 1 Sam. 2, 27. 9, 6.

Fragen wir nun noch nach dem Verhältniſs der Gottesnamen im Pentateuch zu den Untersuchungen über die Ächtheit, so ergibt sich uns Folgendes als Resultat. Die Gründe, welche man aus dem Wechsel der Gottesnamen für die fragmentarische Beschaffenheit und somit für die Unächtheit des Pentateuch entnommen hat, haben sich als durchaus nichtig erwiesen. Dagegen erklärt sich die constante Durchführung des Gebrauches von Elohim, welcher dem Pentateuch eigenthümlich ist, von Gen. C. 1. bis Exod. C. 6., verbunden mit der ebenso constanten Enthaltung von da an bis zu Ende, nur aus der Annahme **Eines** Verfassers, der nach bedachtem Plane, und so daſs er bei dem Früheren schon das Spätere, bei dem Späteren das Frühere im Auge hatte, schrieb. Die Urkundenhypothese sowohl, als die Fragmentenhypothese, erweist sich somit als unhaltbar, und dadurch sind wir auf einen Standpunkt gelangt, von dem aus der Erweis der Mosaischen Abfassung weit leichter zu geben ist.

Die Ächtheit des Pentateuch im Verhältnisse zur Geschichte der Schreibkunst.

Die Gründe, womit Wolf (*prolegomena ad Homer. p.* 50 ff.) aus der Geschichte der Schreibkunst das Alter der Homerischen Gesänge bestritten hatte, wurden von den Gegnern der Ächtheit ganz roh, wie sie dalagen, herübergenommen (vgl. besonders Vater p. 524 ff.).

Es fand hier eine merkwürdige Vergeltung statt. Josephus hatte in der Schrift *c. Apionem*, das Alter der geschriebenen Homerischen Gesänge angezweifelt, zur Verherrlichung des Jüdischen Volkes und seiner heiligen Schriften (vgl. die trefflichen Erörterungen über d. St. bei Nitzsch, *historia Homeri I. p.* 24 ff.). Seine hingeworfene Äufserung hatte weit gröfsere und dauerndere Wirkung, als er selbst ahnden konnte. Nach 17 Jahrhunderten führte Perizonius sie, die blos aus Neigung hervorgegangen, als gewichtiges historisches Zeugnifs gegen Homer auf (*animadvv. historicae c. VI. p.* 203.). Und ein Jahrhundert später, in dem kritischen Zeitalter, machte Wolf sie zu einer Hauptstütze seiner Angriffe. Aber das *male parta male dilabuntur* gilt auch für die Wissenschaft, und jede Unwahrheit gereicht zuletzt der Sache selbst zum Nachtheil, zu deren Befsten sie ausgesonnen worden. Schon Perizonius steht an der Gränze der Anwendung seiner besonders auf Josephus gegründeten Ansicht von der

Seltenheit der Schrift in der alten Welt auf den Pentateuch. Schon er hebt es hervor, daſs nach den Nachrichten des Pentateuch das Gedächtniſs der alten Begebenheiten durch Lieder erhalten werde, und es will fast scheinen, als habe er mehr gedacht als gesagt. Und die höchste Erfüllung der Wünsche des Josephus durch Wolf, hatte ihre höchste Vereitelung in ihrem unmittelbaren Gefolge.

Freilich lag diese Folge nicht so sehr in der Natur der Sache, als sie durch den blinden Nachahmungseifer von Theologen hervorgerufen wurde, welche durch die Neigung verleitet wurden, die handgreiflichsten Unterschiede zu übersehen. Das Alter des Pentateuch steht und fällt keineswegs mit dem Alter der geschriebenen Gesänge Homers. Um hier vorläufig nur auf einen Punkt aufmerksam zu machen, wie höchst verschieden sind nicht die Aussagen der beiden betreffenden Schriften über Gebrauch und Verbreitung der Schreibkunst in dem Zeitalter ihrer Entstehung! In Bezug auf Homer bemerkt Wolf *p.* 88.: *nusquam vocabulum libri, nusquam scribendi, nusquam lectionis, nusquam literarum; nihil in tot millibus versuum ad lectionem, omnia ad auditionem comparata; nulla pacta aut foedera, nisi coram — —; nullus in cippis aut sepulchris titulus, non alia ulla inscriptio; nullus usus scripti in rebus domesticis, aut mercatura; nullae geographicae tabulae, denique nulli tabellarii, nullae epistolae.* Und wenn auch diese Schilderung sich bei genauerer Prüfung als übertrieben erweist, wenn es sich auch darthun läſst, daſs Wolf zu Gunsten seiner Hypothese durch gewaltsame Operationen mehrere gewichtige Zeugnisse für Gebrauch und Verbreitung der Schreibkunst in den Homerischen Gesängen beseitigen muſste*), so bleibt doch, wie die spätere Betrachtung der

*) Die erste Stelle unter ihnen nimmt Il. 6. V. 168 ff. ein, in Bezug worauf Plinius *h. n.* 7, 56. bemerkt: *pugillarium usum fuisse etiam ante Trojana tempora apud Homerum.* Vergeblich ist das

der Zeugnisse im Pentateuch für die Verbreitung der Schreibkunst zeigen wird, der Abstand noch immer groſs genug.

weitläuftige Räsonnement, wodurch sich Wolf von dieser Stelle zu befreien sucht. Sie ist zu klar und deutlich. — Weniger beachtet, aber nicht minder beweisend, sind die Stellen in Ilias und Odyssee, in denen das γράφειν, ἐπιγράφειν, ἐπιγράβδην, γραπτύς vorkommt. Sie sind folgende: Il. 17. V. 599.: γράψεν δέ οἱ ὀστέον ἄχρις Αἰχμὴ Πουλυδάμαντος. (Voſs: doch ritzte das Fleisch bis zum Knochen ihm des Polydamas Erz.) Il. 4, 139.: ἀκρότατον δ' ἄρ' ὀϊστὸς ἐπέγραψε χρόα φωτός. (Voſs: und nun ritzte der Pfeil die obere Haut des Atriden.) Il. 11. 388.: νῦν δέ μ' ἐπιγράψας ταρσόν ποδός, εὔχεαι αὔτως. (Voſs: Jetzt, da den Fuſs mir unten du ritztest, prahlst du vergebens.) Il. 13, 553.: οὐδ' ἐδύναντο Ἔισω ἐπιγράψαι τέρενα χρόα νηλέϊ χαλκῷ. (Voſs: aber hindurch nicht Konnten sie ihm nur ritzen die Haut mit gewaltigem Erze.) Il. 21, 166.: τῷ δ' ἑτέρῳ μιν πῆχυν ἐπιγράβδην βάλε χειρὸς Δεξιτερῆς, σύτο δ' ἇιμα κελαινεφές. (Voſs: Doch die andere streift ihm den rechten Arm an der Beugung, Daſs ihm dunkeles Blut vorrieselte.) Od. 24. 228.: γραπτῦς ἀλεείνων, in Bezug auf Ritzungen durch Dornen. Und so noch mehrere ganz ähnliche Stellen, die man in Damm, *lex. Homer.*, aufgeführt findet. Die gewöhnliche Annahme, für die natürlich Glossen, wie γράψαι, χαράξαι bei Hesych. u. A. nichts beweisen können, ist nun die (vgl. z. B. Wolf p. 88.), γράφειν, ἐπιγράφειν bedeute in diesen St. durchbohren oder ritzen. Selbst Nitzsch (l. c. p. 74.) hat sich nicht getraut dieser Annahme entgegenzutreten. Und doch ist sie nicht blos unbegründet, sondern sie wird auch von bedeutenden Gegengründen getroffen. 1. Man reicht mit den Bedeutungen schreiben, beschreiben, vollkommen aus, wenn man diese Ausdrücke nur bildlich faſst, wie wir von einem Denkzeichen reden — die Dinte das Blut, der Speer oder die Dornen das Schreibrohr u. s. w. Der bildliche Gebrauch des Schreibens ist auch sonst sehr ausgedehnt; vgl. z. B. Nonnus, Dionys. 37, 167.: ὃς ἔγραφε πολλάκις ὕδωρ. Wer denkt hier wohl daran, daſs γράφειν zur Abwechselung beschiffen bedeute? Plautus braucht die genau den Homerischen Stellen entsprechende Redensart: *corpus vulneribus inscribere.* Ennodius in dem Panegyr. braucht *scribere* bildlich für *arare: cum bene molitos incurvi dente ligonis scribit agros.* An einer andern Stelle: *nisi edomitam terram ter quaterque agricolae ligonibus scripserint.* Sidonius Apollinaris sagt V. 412.: *descriptosque per agros fragrat odor.* Ein Arabischer Dichter bei Schultens, in *Jobum p.* 1104.: *Extantque scriptiones ejus* (der Wolke) *in tractibus manifesto impressae.* 2. Steht es auf diese Weise fest, daſs

Unter den älteren Vertheidigern der Ächtheit des Pentateuch machten sich gegen jene Argumente Eichhorn und Jahn verdient, der letztere aufser in der Einleitung auch in den Beiträgen zur Untersuchung über die Ächtheit des Pentateuch, Bengels Archiv II, 3., während Fritzsche (Prüfung der Ächtheit der Mos. Schr. S. 58—68.) gar kein neues Moment hinzubrachte. In der neueren Zeit scheinen sich diese Gründe so stark in ihrer Nichtigkeit kund gegeben zu haben,

man die Bedeutung schreiben an den angef. Stellen nicht aufgeben mufs, so auch zugleich, dafs man dies nicht darf. Da das γράφω später überall die Bedeutung schreiben hat, keine andere, so ist diese Bedeutung auch bei Homer im Besitze, aus dem sie nur durch zwingende Gründe vertrieben werden kann. Die Bedeutung schreiben findet sich zudem unläugbar bei Homer selbst in der schon angeführten St. Il. 6, 168 ff. Auch das aus γράφειν entstandene *scribere* hat nur die eine Bedeutung schreiben. 3. Bei der gewöhnlichen Annahme weifs man nicht, was man mit dem ἐπί in ἐπιγράφειν anfangen soll. — Das gewonnene Resultat ist in mehr als einer Beziehung wichtig. Ein so häufiger und stehender bildlicher Gebrauch des Schreibens setzt voraus, dafs das Schreiben schon in einem gewissen Umfange populär geworden war, so dafs die grofse Masse, wenn sie auch nicht selbst schreiben konnte, doch eine Anschauung von dem *modus procedendi* beim Schreiben besafs, da diese allein das Verständnifs des Bildes gewähren konnte. Ferner, das Vorhandenseyn eines besonderen Wortes, was Schreiben bedeutet und nichts anderes, und was nicht aus einer andern Sprache herübergenommen ist, beweist das hohe Alter der Schreibkunst unter den Griechen. Nationen, bei denen die Schreibkunst erst spät in Gebrauch kam, halfen sich entweder dadurch, dafs sie die Bedeutung des Schreibens einem schon in anderer, auf irgend eine Weise verwandter Bedeutnng in ihrer Sprache vorhandenen Worte beilegten, oder dadurch, dafs sie von dem Volke, von dem die Sache zu ihnen überging, auch das Wort entlehnten, wie von γράφω das Lat. *scribo* gebildet wurde, aus diesem das Deutsche schreiben. — Endlich, das γράφειν kann, wenn es von vorn herein schreiben bedeutet, nicht die Grundbedeutung des Eingrabens, Einschneidens hat, nicht ferner zur Bestätigung des gangbaren Vorurtheils gebraucht werden, für welches es z. B. noch von Hartmann, l. c. p. 617., geltend gemacht wird, dafs man ursprünglich nur auf harte Materialien geschrieben habe, und sehr allmählig von rohen, mühsamen Versuchen zur geläufigen Fertigkeit fortgeschritten sey.

dafs man versucht seyn könnte, ihre Berücksichtigung fortan für unnöthig zu halten. Selbst einer der Gegner der Ächtheit, Bertholdt, der in seiner theologischen Wissenschaftskunde Th. I. S. 54 ff., eine sehr ausführliche Untersuchung über die Schreibkunst lieferte, machte es sich zum angelegentlichen Geschäfte, sie zu widerlegen. Er erklärte unumwunden: der Wunsch, den Pentateuch für unächt erklären zu können, sey als ihre einzige Quelle zu betrachten. „Mag diese geheime Triebfeder auch nicht zum Bewufstseyn gekommen seyn, oder mag sie nicht eingestanden werden, — den Unbefangenen und Unbetheiligten bleibt sie nicht verborgen". Mehrere neuere Gegner der Ächtheit konnten sich schon deshalb dieser Gründe nicht ferner bedienen, weil sie sich genöthigt sahen anzuerkennen, dafs der Pentateuch eine bedeutende Anzahl ächt Mosaïscher Bestandtheile enthalte. Die neueren Entdeckungen auf Ägyptischem Gebiete waren recht dazu geeignet, Behutsamkeit zu lehren in dem Gebrauche aprioristischer Räsonnements über das höchste Alterthum. Sah man hier im Grofsen, wie wenig sich die Thatsachen solchen Räsonnements fügen (Heeren, Ideen, Ägypten S. 367. bemerkt in dieser Beziehung: Fast noch lehrreicher als für die Erzeugnisse der Landwirthschaft, sind die Monumente des alten Ägyptens für die des Kunstfleifses. Ehe wir die Abbildungen derselben erhielten, fiel es Niemand ein, der Nation einen solchen Grad der Vollkommenheit darin beizulegen), so mufste man doch auch in Bezug auf das Kleine wohl etwas Bescheidenheit lernen, oder wenn man es nicht that, doch weniger Eingang und Beifall finden. Dazu kam die neue Wendung, welche die Untersuchung über das Alter und die Ächtheit der geschriebenen Gedichte Homers nahm. Das „Speise kommt vom Fresser", bewährte sich auch hier. Auf die Vorfragen über *Homeros* von Kreuser, deren erster 1828 erschienener Band sich ganz mit der Geschichte der Schreibkunst beschäftigt, und in denen leider die nicht geringen Stär-

ken durch die noch bedeutenderen Schwächen verdunkelt wurden, folgte die *historia Homeri* von Nitzsch, ausgezeichnet durch gesundes Urtheil und Scharfsinn. Der Gewinn, den diese Schriften, namentlich die letztere, unserer Untersuchung bringen, ist gar nicht davon abhängig, ob sie ihr nächstes Ziel erreicht haben, oder nicht, was wir dahin gestellt lassen *).

*) Der einzige bedeutendere Gegner, der bis jetzt dagegen aufgetreten, ist, soviel uns bekannt, O. Müller, in den Göttinger gel. Anzeigen 1831 S. 281 ff. Wir erlauben uns in Bezug auf diese Recension des Buches von Nitzsch nur eine Bemerkung. Der Verf. verwirft die Meinung derer als vollkommen antiquirt, welche die Entstehung jener grofsen Ganzen, der Ilias und der Odyssee, in Stücke theilen, deren einzelne Abfassung der *rudis antiquitas*, die kluge Zusammenkittung aber einem schon raffinirteren Zeitalter zuschreiben. Man erkenne jetzt, wozu diese Periode, in der jene Meinung entstand, unfähig gewesen, den organischen Zusammenhang, der alle Theile, wie Glieder eines Körpers beherrsche. Man begreife, dafs, was wahrhaft als ein Ganzes zusammenhängt, nur von einem inneren Lebenskeime, welcher das Ganze schon dynamisch in sich trägt, ausgehen könne. — Allein die jene Meinung aufstellten, zogen, wie uns scheint, blos die richtige Consequenz aus der Wolfschen Hypothese. Erkennt man jetzt diese Consequenz als irrig, so sollte man auch die Hypothese aufgeben. Werden alle Theile der Ilias und Odyssee von organischem Zusammenhang beherrscht, so müssen sie uns im Wesentlichen so erhalten seyn, wie sie aus dem Geiste ihres ersten Verfassers hervorgingen. Denn es ist nicht denkbar, dafs eine ganze Reihe späterer Dichter sich so in den Geist des Verfassers versetzt haben, dafs sie fähig waren, den inneren Lebenskeim zu entwickeln, welcher das Ganze schon in sich trug. Werke des Geistes sind in dieser Beziehung von Naturprodukten wohl zu unterscheiden. Der ursprünglich vorhandene organische Zusammenhang würde durch die späteren Fortbildner zerstört worden seyen. Wenigstens so lange bis jetzt die Welt gestanden, ist eine solche Verschmelzung der Geister unerhört. Man denke nur daran, wie die Fortsetzung von Göthes Faust, und die Vorherverkündungen, welchen Gang die eigne Fortsetzung des Verf. nehmen werde, durch das endliche Erscheinen derselben zu Schanden geworden sind. — Sind uns aber diese grofsen Ganzen im Wesentlichen so erhalten, wie sie aus dem Geiste ihres ersten Verf. hervorgingen, so werden wir mit Nothwendigkeit auf ihre uranfängliche schriftliche Aufzeichnung geführt. Eine unverletzte Erhaltung von Werken solchen Umfanges durch blofse

Soviel steht doch nach ihnen immer fest, dafs man auf diesem Gebiete nicht mit ein Paar dürftigen Voraussetzungen Geschichte bauen und Geschichte zerstören kann, dafs zu dem Urtheile über die Ächtheit einer Schrift aus solchen Gründen die sorgfältigste Ergründung ihres Zweckes und ihrer Bestimmung, des Charakters und der Grundrichtungen der Nation, für die sie

mündliche Tradition, läfst sich nicht denken. „Dafs das menschliche Gedächtnifs — bemerkt zwar der Verf. — die dazu nöthige Stärke erreichen könne, ist ja durch Beispiele von viel weniger begabten Völkern, als die Griechen waren, hinlänglich bekannt". Allein diese Analogien verschwinden bei näherer Betrachtung, namentlich die des Ossian, auf die man sich am stärksten beruft. Wo fände sich denn hier ein grofses Ganzes, in dem der organische Zusammenhang alle Theile, wie Glieder eines Körpers beherrschte? Die Einheit ist hier überall nicht sowohl eine solche des Planes, als des Tones und der Farben. — Man vergleiche die Geschichte der Poesie bei den Arabern. So lebhaft ihr dichterischer Sinn war, so bestand doch nach Soyouti, bei De Sacy, *Mémoire sur l'origine et les anciens monumens de la littérature parmi les Arabes*, in den Memoiren der Acad. der Inschriften t. 50. p. 350., ihre ältere Poesie nur aus einzelnen Versen, die jeder bei gegebener Gelegenheit aussprach; und nach Talebi war der erste, der eine *Kazidah* oder ein Gedicht von 30 Versen verfertigte, der kurz vor Mohammed, in der ersten Zeit der Verbreitung der Schreibkunst lebende Mohalel, vgl. die Bestätigung dieser Nachrichten, ebendas. S. 353. 54. Bald darauf entstanden dann auch die ersten gröfseren Arabischen Gedichte, die Moallakat, die sofort aufgezeichnet wurden. Es zeigt sich hier recht deutlich, wie wenig Hörlustigkeit und die Anwendung des „armen Surrogates" des Niederschreibens sich einander ausschliefsen. Die Dichtkunst war damals unter den Arabern so populär, wie je unter einem andern Volke, die Hörlustigkeit mufste bei jeder öffentlichen Zusammenkunft durch Recitiren von Versen befriedigt werden — und doch konnte die Poesie erst dann recht gedeihen, als man anfing das „arme Surrogat" anzuwenden, was da, wo „das Wort durch den poetischen Rhythmus getragen wird" in anderer Beziehung wieder um so nothwendiger wird, da hier an der unverletzten Erhaltung der Form alles liegt. — Wir haben uns in den obigen Bemerkungen weniger von unserem Ziele entfernt, als es wohl scheinen möchte. Der Satz, dafs ein organisch zusammenhängendes Ganzes nur von Einem Verf. ausgehen kann, und durch Schrift fortgepflanzt seyn mufs, den wir in Bezug auf Homer durchgeführt haben, findet auch in den Untersuchungen über den Pent. seine An-

bestimmt war, gehört, dafs mündliche Tradition und Schrift sich nicht einander aufheben, sondern sich freundlich unterstützen, dafs die Annahme eines allmähligen Fortschreitens von harten und unbequemen Schreibmaterialien zu bequemeren durchaus unhaltbar ist, endlich, dafs der Gebrauch der Schreibkunst unter den Griechen bis an das Mosaische Zeitalter heraufreicht. — Ein directes Verdienst in unserer Sache erwarb sich Hug, durch die „Untersuchung über das Alter der Schreibkunst bei den Hebräern" in der Zeitschrift für das Erzbisthum Freiburg, Heft 4. S. 1 ff. Diese Abhandlung vertheidigt sehr ausführlich die Nachricht des Herodot und anderer alten Schriftsteller über die durch Kadmus den Phönizier den Griechen gebrachte Schrift, besonders gegen Wolf und Gesenius, und zieht hieraus das Resultat, dafs der gleichzeitige Moses schreiben konnte. Wie viel oder wie wenig aber, das hänge von dem Stoffe ab, auf den man schrieb. So kommt der Verfasser zu der Untersuchung über die Schreibmaterialien, in der wir aber seinen Resultaten durchaus nicht beistimmen können. Dann bespricht er noch die ausdrücklichen Angaben des Pent. in Bezug auf die Verbreitung der Schreibkunst in dem Mosaischen Zeitalter. — Neuerlich hat auch Hävernick, Einl. ins A. T. 1, 1. S. 258 ff., sich tiefer in die Untersuchung über Alter und Verbreitung der Schreibkunst unter den Hebräern eingelassen.

wendung. Mit der Behauptung, dafs Moses den Pent. nicht geschrieben habe, ging die Zertheilung desselben in eine Menge ursprünglich unzusammenhängender und erst in einem späteren raffinirteren Zeitalter lose zusammengekitteter Fragmente Hand in Hand. Diese letztere Ansicht ist jetzt als vollkommen antiquirt zu betrachten. Der feste und durchdachte Plan, „der organische Zusammenhang, der alle Theile, wie Glieder eines Körpers beherrscht", ist jetzt siegreich nachgewiesen, und wird mehr und mehr anerkannt. Ist nun, was wir durchzuführen gesucht haben, begründet, so müssen fortan diejenigen, welche überhaupt einen Mosaischen Bestandtheil im Pent. anerkennen — und deren sind nicht Wenige — sich auch zur Annahme der Mosaischen Abfassung, und was eng damit zusammenhängt, schriftlichen Aufzeichnung des Ganzen entschliefsen.

Indessen hat sich auch hier gezeigt, wie ängstlich die destructive Kritik für die Vollzähligkeit der Reihen ihrer Gründe besorgt ist, wie schwer sie ein Argument fahren läfst, so lange es nur theilweise noch *ad hominem* ist, wie sehr man sich daher in Acht nehmen mufs, voreilig einen Einwand als antiquirt zu betrachten. Zuerst unternahm es Hartmann (l. c. p. 586 ff.) das wankende Gebäude zu stützen. Nach ihm soll unter den Hebräern des Mosaischen Zeitalters die Schreibkunst noch gar nicht im Gebrauche gewesen seyn. „Erst als sie während der Periode der Richter (!) weilten in glücklich errungenen Besitzungen — — vermochten sie — — fortzuschreiten auf der Bahn der Bildung, und von betriebsamen Nachbarn einzutauschen das köstliche Geschenk der Schreibkunst". Und während er die alten Behauptungen nur wieder aufnahm, hat v. Bohlen, dem sich auch Vatke anschliefst, sie noch bei weitem überboten. Er behauptet die Neuheit der Schrift nicht blos bei den Hebräern, sondern bei den Semiten überhaupt; das höchste Datum für die Semitische Schrift sey kaum das 10te vorchristliche Jahrhundert, und auch dies nicht einmal beglaubigt. „Wer darüber hinausräth, der räth eben, und mag noch leicht ein Jahrtausend hinzusetzen, weil es, ohne Gründe, nur auf den Glauben ankommt, den er findet" (l. c. p. 40.). So kühn und zuversichtlich redet derjenige, der auch nicht ein einziges neues Moment in die Untersuchung hineinzubringen gewufst, nicht einmal mit demjenigen sich irgend gründlich bekannt gemacht hat, was Andere für und gegen beigebracht haben! Um nur ein Beispiel anzuführen, er versichert eben daselbst, im Zeitalter Homers sey die Schrift unbekannt, die erste dürftige Anwendung derselben erscheine erst mit Solon. Der Verfasser kann hier nicht das Resultat eigner neuer Untersuchung, er kann nur den Standpunkt angeben wollen, auf dem die von Andern geführte Untersuchung sich jetzt befindet. Denn sonst hätte er seine Gründe und Beweise doch wenigstens andeuten müssen. Wollen wir

nun aber auch davon absehen, daſs der Verfasser die gänzlich entgegengesetzten Resultate der Untersuchungen namhafter Gelehrten gänzlich ignorirt, so ist doch das ein auf keine Weise abzuweisender Vorwurf, daſs er den Gegnern der ursprünglichen schriftlichen Abfassung Homers eine von der ihrigen wesentlich verschiedene Ansicht unterlegt. Diese haben nicht daran gedacht, Homer und seinem Zeitalter jede Bekanntschaft mit der Schreibkunst abzusprechen. Wolf sagt l. c. p. 44.: *Ceterum mihi spero minus succensebunt, ab Homero non tam cognitionem literarum, quam usum et facultatem abjudicanti;* er sucht zwar die Nachricht von Kadmus zu verdächtigen, sagt aber p. 55., er wolle darauf kein groſses Gewicht legen, und gesteht p. 57. zu, daſs aus Herodot mit Sicherheit auf eine Einführung der Schreibkunst in sehr alter Zeit geschlossen werden könne. O. Müller l. c. p. 295. sagt, in Griechenland sey zeitig, manches Jahrhundert vor Solon, geschrieben worden, u. s. w.

Daſs der Ursprung der Schreibkunst über das Mosaische Zeitalter hinausgeht, wagen selbst die irgend Besonnenen unter den Gegnern nicht zu läugnen. „Die Bekanntschaft des Moses und des Mosaischen Zeitalters mit der Buchstabenschrift ist nicht blos möglich, sondern mehr als wahrscheinlich", sagt Vater S. 542. „Der Schluſs scheint nicht übereilt, — bemerkt Hartmann S. 615. — daſs die von den Babyloniern längst geübte Schreibkunst zu den Phöniziern, sobald sie das Bedürfniſs derselben empfunden, gewandert sey. Ist aber dieses der Fall gewesen, so haben sich die Phönizier gewiſs in Zeiten, die weit über Mose und den Aufenthalt der Israeliten in Ägypten hinausliegen, dieser Kunst zu erfreuen gehabt". Wie könnte man auch wohl, so lange man irgend Schaam und Scheu bewahrt, bei diesem Geständnisse vorbeikommen? Die Tradition aller Völker des Alterthums stimmt ja darin überein,

dafs die Schreibkunst in die ersten Anfänge des Menschengeschlechtes gehöre. Die Phönizier legten ihre Erfindung dem Thaaut bei, die Chaldäer dem Oannes, die Ägypter dem Thot oder Memnon oder Hermes — alles Zeugnisse, dafs diese Erfindung über die Anfänge der Geschichte hinausging, so dafs Plinius (h. n. 7, 56.), nachdem er einige derselben angeführt, mit Recht bemerkt: *ex quo apparet aeternus literarum usus.* Phönizische Einwanderer, unter dem Namen des Kadmus personificirt, brachten ungefähr um die Zeiten des Moses die Schreibkunst nach Griechenland.

Diese letztere Thatsache ist zu wichtig für unseren Zweck, als dafs wir uns einer näheren Beleuchtung und Begründung derselben entschlagen dürften. Der Hauptzeuge für sie ist Herodot. Er sagt 5, 58., nachdem er von der Niederlassung der Phönizier unter Kadmus in Boeotien geredet: Οἱ δὲ Φοίνικες οὗτοι οἱ σὺν Κάδμῳ ἀπικόμενοι — — ἄλλα τε πολλὰ, οἰκήσαντες ταύτην τὴν χώρην, ἐσήγαγον διδασκάλια ἐς τοὺς Ἕλληνας, καὶ δὴ καὶ γράμματα, οὐκ ἐόντα πρὶν Ἕλλησι, ὡς ἐμοὶ δοκέειν. Von den Phönizischen Einwanderern haben die Joner die Schrift erhalten, die damals in Attika wohnten, und zwar durch Vermittlung der Gephyräer, die aus Boeotien vertrieben, nach Attika flüchteten. Χρεώμενοι δὲ ἐφάτισαν, ὥσπερ καὶ τὸ δίκαιον ἔφερε, ἐσαγαγόντων Φοινίκων ἐς τὴν Ἑλλάδα, Φοινικήϊα κεκλῆσθαι· καὶ τὰς βύβλους διφθέρας καλέουσι ἀπὸ τοῦ παλαιοῦ οἱ Ἴωνες, ὅτι κοτὲ ἐν σπάνι βύβλων ἐχρέωντο διφθέρῃσι αἰγέῃσί τε καὶ οἰέῃσι· ἔτι δὲ καὶ τὸ κατ' ἐμὲ πολλοὶ τῶν βαρβάρων ἐς τοιαύτας διφθέρας γράφουσι.

Herodot redet als ein solcher, der sich bewufst ist, nicht blofse Muthmafsung, sondern historische Wahrheit zu geben. Denn dafs das ὡς ἐμοὶ δοκέειν keinen Zweifel ausdrückt, sondern nur die Überzeugung Herodots einer andern Meinung entgegenstellt, hat gegen Wolf, Nitzsch dargethan, l. c. p. 78., dem Bähr, zu Herod. l. c., beistimmt. — Die Thatsachen

bilden eine ununterbrochene Reihe, vgl. Hug l. c. p. 22 ff. — Die Namen des Kadmus und der Kadmeonen bleiben auch für denjenigen als Zeugnifs für eine uralte Phönizische Niederlassung in Theben von Wichtigkeit, der im Ganzen den Satz von O. Müller, Orchomenos und die Minyer S. 94., als richtig anerkennt: „Aus der Ähnlichkeit einfacher und kurzer Namen, zumal in verschiednen Sprachen, ist durchaus kein Schlufs gültig". Denn die Übereinstimmung mit קדם, *Kadm*, Morgenland, ist an sich schon zu auffallend, als dafs sie zufällig seyn könnte; der Name und die historische Tradition unterstützen sich gegenseitig; und dafs die letztere nicht erst aus dem Namen geflossen ist, erhellt daraus, dafs die Griechischen Schriftsteller von der Bedeutung desselben keine Ahndung haben, wie noch mehr, als aus ihrem Stillschweigen, aus der Thatsache hervorgeht, dafs sie die Colonie als Individuum personificiren. — Endlich, wenn auch die grofse Masse der späteren Zeugen für dieselbe Thatsache wegen ihrer Abhängigkeit von Herodot nicht zu Gunsten seines Berichtes angeführt werden kann, so fehlt es doch nicht ganz an unabhängigen Gewährsmännern für denselben. Diodorus Siculus (vgl. Hug l. c. p. 29.) beruft sich u. A. auf Dionysius den Cycliker, der vor Herodot, unter Darius Hystaspis lebte. In B. 3. C. 66 führt er für die Mittheilung der Schrift an die Europäer durch Kadmus und seine Phönizier die Aussagen der Kretenser an. Dafs die Phönizier die Schrift erfunden, Kadmus aber sie nach Griechenland gebracht, behauptete auch Aristoteles (vgl. Bekker, *Anecdota Graeca Vol. II. p.* 783.).

Bei dieser Lage der Sache sollte man um so mehr erwarten, dafs der Widerspruch Wolfs gegen diese Nachricht Herodots jetzt verhallt sey, da seit jener Zeit die öffentliche Meinung eine für den Vater der Geschichte so sehr günstige Wendung genommen. Diese Erwartung wird aber nicht ganz befriedigt. Man hat in unserem Jahrhundert diesen Widerspruch noch zu überbieten gesucht und dem ganzen Berichte Hero-

dots jeden historischen Gehalt abgesprochen. Paine Knight (*Prolegom. ad Hom. p.* 72. *ed.* Ruhkopf) gründete seinen Zweifel auf die Entfernung der angeblichen Phönizischen Colonie vom Meere, und darauf, daſs Casmilus, mit dem Cadmus wahrscheinlich identisch, ein alter Name Merkurs gewesen (*Schol. in Apoll. Rhod.* 1, 917.). Unabhängig von ihm bildete O. Müller diesen letzteren Grund noch mehr aus und stellte ihn an die Spitze. Kadmilos oder Kadmos sey eine Gottheit der Tyrrhenischen Pelasger, eines Volkes, das von Theben gekommen, und ursprünglich mit den Kadmeern eins und dasselbe gewesen. „Diese symbolische Grundbedeutung des Heros in einem alt Griechischen Cultus scheint es mir am meisten zu seyn, die allem Glauben an den Kolonieführer und an den Phönikier ein Ende macht" *). Auſserdem macht er noch geltend, das dem Handel abgeneigte Theben sey ungeeignet für eine Niederlassung eines Handelsvolkes, und die Entstehung der Sage lasse sich leicht auffinden; sie sey aus späterer Misdeutung des ursprünglichen *Appellat.* Phönix als *Nom. propr.* hervorgegangen, vgl. Orchom. S. 117 ff. 461. und Ersch und Grubers Encycl. Art. Boeotien.

Fassen wir diese Gründe schärfer ins Auge, so kann es uns kaum zweifelhaft seyn, daſs der ausgezeichnete und in der Regel so besonnene Mann sich hier von dem zerfressenden historischen Scepticismus, der so tiefe Wurzel in dem Geiste unserer Zeit geschlagen hat, beschleichen lieſs. Man glaubt sich auf einmal in das Gebiet der biblischen Kritik versetzt, wo man solchen Gründen überall begegnet. Reichten sie hin, beglaubigte Geschichte umzustoſsen, so wäre es um alle Geschichte geschehen. Denn dergleichen läſst sich überall leicht auftreiben.

*) Es scheint, daſs diese Hypothese Blum zum Muster diente, der in der Einl. in Roms alte Geschichte, Berlin, 1828, den Romulus zu einem Hirtengotte gemacht hat, und ebenso Baur, welcher behauptet, Simon Magus sey eine später in einen Menschen transfigurirte Gottheit der Samaritaner.

Wie kann man das Zeugnifs später Scholiasten von Kadmilos, dem Gott, und seiner Identität mit Kadmos, über das Zeugnifs des Herodot von Kadmos, dem Kolonienführer, erheben wollen! War aber Kadmilos oder Kadmos wirklich als Gott ursprünglich, so kann dies dem Berichte über Kadmos, den Kolonienführer, nur zur Bestätigung dienen. Er zeigt, dafs die Kolonie aus ihrem Vaterlande auch ihren Gott mitbrachte, Kadmilos aus קדם, Kadm, und אל, El, bei dem angeblichen Sanchuniathon Ἶλος, Gott.

Es ist ein erfreuliches Zeichen, dafs diese Hypothese, obgleich von einem so bedeutenden und einflufsreichen Manne vorgetragen, doch fast gar keinen Beifall, vielmehr den mannigfachsten Widerspruch gefunden hat. Verworfen wird sie von Nitzsch und von Bähr, zu Herod. l. c.; v. Limburg Brouwer in der *histoire de la civilisation morale et religieuse des Grecs*, Gröningen, 1833, 1, 1. p. 87., erklärt, der (ebenfalls von O. Müller bestrittene) Ägyptische Ursprung des Cecrops sey sehr zweifelhaft; dagegen seyen die Zweifel in Bezug auf Danaus und Cadmus von keiner Bedeutung. Buttmann, in dem Mythologus II. p. 171., behauptet nach wie vor, Kadmus, das Morgenland, sey Symbol des Phönizischen Stammes. Unter allen am eingehendsten und ausführlichsten aber hat sich Plafs, in der Vor- und Urgeschichte der alten Hellenen, Leipz. 1831. S. 104 ff., mit der Widerlegung dieser Hypothese beschäftigt. Nur soviel gesteht er zu — und darin stimmen wir ihm bei —, dafs Kadmus vielleicht nur Repräsentant Phönizischer Handelsniederlassungen und Phönizischen Gottesdienstes sey. „Nimmer aber — sagt er — können durch die verschlungensten Combinationen die Phönizier weggeschafft werden". Er sucht darauf die Tradition von Cadmus zu bewahrheiten aus dem Gange der Kultur von Osten nach Westen — aus der Verbreitung des Phönizischen Religionssystems — aus dem Bestehen eines fortdauernden lebhaften Verkehrs der Phönizier mit Griechenlands Inseln und Küsten in alter Zeit u. s. w.

Auch die Einführung der Schrift in Griechenland durch Kadmus vertheidigt er (S. 141.), sucht dann aber diese Thatsache durch ein sehr äufserliches *juste milieu* mit den gangbaren Ansichten zu vereinigen. Er meint, die damalige Mittheilung habe keine erheblichen Folgen gehabt. Das Volk sey zu roh gewesen, um Gebrauch davon machen zu können. Höchstens sey die Schreibkunst Eigenthum weniger geworden. Nachher habe sie sich ganz wieder verloren; etwa zwischen 700 und 800 sey eine zweite Einführung der Schrift bei den Kleinasiatischen Griechen aus dem Verkehr mit den Phöniziern geschehen. Gewifs sind beide Extreme noch besser als eine solche Mitte. Gesteht man zu, dafs zwischen der ersten und der zweiten Einführung ein leerer Zeitraum von einigen Jahrhunderten liegt, so verliert die Tradition von der ersten Einführung alle Grundlage. Denn dafs sich die Kunde von einer nutzlosen Mittheilung durch so lange Zeit erhalten habe, läfst sich nicht denken. Nur an dem Gebrauche der Gabe konnte das Gedächtnifs des Gebers haften. Übrigens ist die Annahme eines solchen leeren Zeitraumes wohl als mehr und mehr im Verschwinden begriffen zu betrachten. Dafs im Zeitalter Lycurgs, der grade in diesen angeblich leeren Zeitraum hineinfallen würde, Einzelnes, namentlich eine von Plutarch überlieferte Rhetra, bei den Spartanern schriftlich aufgezeichnet wurde, den am wenigsten schriftbedürftigen und schriftliebenden unter allen Griechen, ist selbst Müller geneigt anzuerkennen, Gött. Anz. l. c. p. 292., so wie auch, dafs bei ihnen von den ältesten Zeiten her Anagraphen vorhanden waren, welche die Namen der Könige enthielten, ebendas. S. 297. Die Beweise für eine gewisse Popularität der Schreibkunst schon in sehr früher Zeit aus Homer haben wir schon zusammengestellt.

Indem man nun aber zugesteht, dafs die Schreibkunst in dem Mosaischen Zeitalter schon vorhanden war, sucht man

durch mehrere Gründe ihren Gebrauch unter den Hebräern zu bestreiten. Der wohlfeilste zugleich — man fand ihn schon bei Wolf fertig vor, und brauchte blos den Namen zu ändern — ist hier folgender. Die Hebräer — sagt man, vgl. z. B. Hartmann p. 590. — blieben in Ägypten, was sie in Canaan waren, ein rohes, uncultivirtes Hirtenvolk, geschieden von den übrigen Bewohnern des Landes. Wie sollten sie sich die Schreibkunst angeeignet haben, zu deren Ausübung sie so gar keine Veranlassung hatten? Nomaden finden Jahrhunderte, ja Jahrtausende lang gar keine Aufforderung, eine Kunst sich anzueignen, deren Bedürfniſs sie gar nicht fühlen.

Vorausgesetzt einmal, der Zustand der Hebräer in Ägypten sey wirklich so beschaffen gewesen, wie man ihn sich denkt, so würde dieser Grund doch nur dann von einigem Gewichte seyn, wenn in Ermangelung aller historischen Zeugnisse für und wider die Streitfrage allein aus Wahrscheinlichkeiten zu entscheiden wäre. Mit demselben Rechte könnte man ja auch die Einführung der Schreibkunst in das noch gänzlich unkultivirte Griechenland angreifen, die man doch selbst vertheidigt; mit demselben Rechte auch läugnen, daſs Ulphilas die Schreibkunst bei den Gothen gebräuchlich gemacht. Etwas Anderes ist ja die Erfindung, etwas Anderes die mühelose Aneignung der schon erfundenen Schreibkunst. Zu dieser hat auch ein uncultivirtes Volk so viele Veranlassung, daſs wahrlich geschichtliche Zeugnisse für ihr Geschehenseyn nicht mit so leichter Mühe beseitigt werden können.

Aber der Zustand der Hebräer in Ägypten war, falls wir den Angaben des Pentateuch folgen wollen, ein ganz anderer, als der behauptete. Dies müssen wir hier eingehend nachweisen, weil der Irrthum in Bezug auf diesen Zustand auch bei andern Fragen den Gesichtspunkt ganz und gar verrückt hat. So faſst z. B. Winer die auf diesem Grunde beruhenden neueren Einwendungen gegen die Mosaischen Nachrichten über die Stiftshütte, Reall. S. 671., in den Worten

zusammen: „Immer bleibt der Gold- und Silbervorrath für ein Nomadenvolk zu beträchtlich, die Metallarbeiten zu künstlich, die eigends blos zu diesem Zwecke gewirkten Stoffe aber konnten wenigstens in so kurzer Zeit nicht von herumziehenden Kaufleuten geliefert werden". So ist die Behauptung oft wiederholt worden, für ein rohes Nomadenvolk seyen die Mosaischen Gesetze viel zu complicirt. So will Vatke p. 212 ff. die Unächtheit der Mosaischen Gesetzgebung daraus erweisen, dafs der Mosaische Staat auf die Voraussetzung des Ackerbaus und eines ansäfsigen Lebens gegründet sey, also auf einen Zustand, der damals noch nicht vorhanden war. Und so noch Mehreres.

Schon bei den Patriarchen läfst es sich deutlich erkennen, wie die nomadische Lebensart nur eine ihnen durch die Verhältnisse, ihren Aufenthalt in einem Lande, worin der Grundbesitz ganz in den Händen der früheren Bewohner sich befand, aufgedrungene war. Von nomadischer Rohheit findet sich bei ihnen keine Spur; nach Sinn und Sitte stehen sie auf dem Standpunkte der Civilisation. Sie nehmen Theil an den Vortheilen, Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten, welche diese ihren mehr durch die äufsere Lage begünstigten umwohnenden Inhabern verschafft hatte. Judah hat einen Siegelring, Joseph trägt ein kunstreiches Gewand, Abraham bezahlt mit baarem Gelde den Acker, den er erkauft, die Söhne Jakobs das Getreide, Abrahams Knecht überreicht der Rebekka einen goldenen Ring und Armbänder, u. s. w. Wo es irgend angeht, wird die nomadische Lebensart verlassen. Loth läfst sich in Sodom nieder, wohnt dort in einem Hause, und nimmt mit nur zu grofser Liebe an dem Stadtleben Theil. Abraham begibt sich, als er nach Ägypten zieht, statt sich, wie die Nomaden von Profession und Neigung Jahrtausende lang gethan haben, auf den Aufenthalt in den Weidedistricten an den Gränzen zu beschränken, gradesweges an den Hof des Königs, vgl. C. 12, 10 ff. Nachher läfst er sich in Hebron häuslich nieder;

er ist dort Fürst Gottes inmitten der Hethiter, vergl. C. 23. Isaac hält sich in der Hauptstadt der Philister auf und bewohnt dort ein Haus gegenüber dem königlichen Pallaste, C. 26, 8. Er besät ein Feld, ebendas. V. 12. Jakob baut sich nach der Rückkehr aus Mesopotamien ein Haus, und zwar an einem Orte, an dem er sich nur kürzere Zeit aufhielt, C. 33, 17.

Bei der Verpflanzung nach Ägypten wurde gleich Anfangs die Grundlage zum Übergange der Familie Jakobs von der nomadischen zu der ansässigen Lebensart gelegt. Nicht etwa in einem sonst unfruchtbaren und für die ackerbautreibenden Ägypter unbrauchbaren Landstriche erhielten die Israeliten auf Josephs Verwendung ihre Wohnsitze, sondern grade in dem besten und fruchtbarsten Theile des Landes. Sie erhielten den ihnen angewiesenen District nicht blos leihweise, so dafs sie auf einen Einfall des Königes hin wieder daraus hätten vertrieben werden können, und also nicht hätten daran denken dürfen, sich häuslich und wirthschaftlich dort einzurichten, sondern sie erhielten diesen District zum eigenthümlichen und festen Besitze. Beides liegt unwidersprechlich in den Stellen Gen. 47, 11.: „Und Joseph machte wohnen seinen Vater und seine Brüder, und Joseph gab ihnen Besitz, אֲחֻזָּה, im Lande Ägypten, in dem besten Theile, בְּמֵיטַב, des Landes, im Lande Raemses". V. 27.: „Und Israel wohnte im Lande Ägypten in der Landschaft Gosen, und sie waren ansäfsig in ihr, וַיֵּאָחֲזוּ בָהּ, und sie waren fruchtbar und mehrten sich". Vergeblich sind hier die Versuche (vgl. z. B. Jahn, Archaeol. p. 15.) dem מיטב eine andere Bedeutung, z. B. die Weideland aufzuzwingen, vergeblich auch die Versuche, das אֲחֻזָּה und das וַיֵּאָחֲזוּ abzuschwächen. Beides bezeichnet im Sprachgebrauche immer den festen und eigenthümlichen Besitz. In Palästina haben die Patriarchen nur eine אֲחֻזַּת קֶבֶר; Gen. 23, 4. 9. 20. 49, 30. 50, 13. In Zukunft aber soll das jetzige Land ihrer Pilgrimschaft ihre אחוזה, ihr erb- und eigenthümlicher Besitz werden, vgl. Gen. 17, 8.: „Ich gebe dir

dir das Land deiner Pilgrimschaft, אֶרֶץ מְגֻרֶיךָ, zum ewigen Besitze". 48, 8. Num. 35, 8. Levit. 14, 34. 25, 24. Im Gegensatze gegen ihre bisherige nomadische Lebensart thun die Sichemiten den Söhnen Jakobs den Vorschlag, Gen. 34, 10.: „werdet ansäfsig, הֵאָחֲזוּ, im Lande". — Die Ursprünglichkeit der St. Gen. 47, 11. 27. erhält aus sprachlichem Grunde eine Bestätigung. Das אחזה kommt im Pentateuch sehr häufig in allen Büchern vor, im Ganzen 38 Mal; aufserdem findet es sich selbstständig nur im Buche Josua, das demselben Sprachgebiete angehört. Später entschwand es ganz aus dem lebendigen Sprachgebrauch. Aufser in den nachexilischen Schriften (Chron., Esr., Neh.), die ihre Sprache weniger aus dem Leben, als aus den älteren Schriften, vorzugsweise aus dem Pentateuch schöpften, findet es sich nur noch in Ps. 2, 8.: „und zu deinem Besitze die Enden der Erde", mit Beziehung auf Gen. 17, 8. An die Stelle Canaans, das Abraham verheifsen worden, mit seinen engen Gränzen, treten hier die Enden der Erde. Ebenso wie das *Nomen* ist auch das *Verbum* in *Niph.* dem Sprachgebiete des Pentateuch und des Buches Josua ausschliefslich eigen.

War die Lage der Israeliten in Ägypten von Anfang an eine solche, so konnte der Aufenthalt mitten unter dem cultivirtesten Volke der alten Welt unmöglich ohne bedeutenden Einflufs auf sie, die, wie ihre ganze Geschichte zeigt, mit vorzüglicher Bildsamkeit Begabten, bleiben. Es ist ganz undenkbar, dafs sie die treffliche Gelegenheit zum Ackerbau, die sich ihnen darbot*) sollten unbenutzt gelassen haben, und an die

*) Vgl. Heeren, Ideen, Ägypt. S. 161.: „Der Übergang vom Nomadenleben zum Ackerbau, wie schwer er auch sonst zu erklären seyn mag, war wenigstens nirgends leichter als in Ägypten, wo die Feldarbeit meist gar keine Mühe erforderte, und man fast nur den Samen auszustreuen brauchte, um zu erndten". Ebendas. S. 147. wird darauf aufmerksam gemacht, wie selbst die Arabischen Beduinen, ihre Natur verläugnend, in Ägypten Ackerbau treiben.

Theilnahme an Ägyptischem Ackerbau knüpfte sich sogleich die an Ägyptischer Civilisation.

Stellen wir nun die einzelnen Nachrichten über den Zustand der Israeliten in Ägypten zusammen, die sich im Pentateuch zerstreut vorfinden, so wird die begründete Voraussetzung zur festen historischen Gewiſsheit. Die Israeliten wohnten in Häusern, Exod. 12, 4 ff., mit Thürpfosten und Thürschwellen, V. 7. 22. 23., und zwar mit Ägyptern untermischt, so daſs der Würgengel bei der einen Thür vorbeiging und durch die andere einkehrte. Sie lebten mit Ägyptern zusammen, mit denen sie zum Theil in dem freundschaftlichsten Verhältnisse standen, in Städten. Dies erhellt aus Ex. 3, 20—22. 11, 1—3. 12, 35. 36. Nach der ersten Stelle (und es verlangt Weib von ihrer Nachbarin und von der Einliegerin ihres Hauses מִגָּרַת בֵּיתָהּ, Geräthe von Silber und Geräthe von Gold und Kleider) war der Fall sogar nicht selten, daſs Ägyptische Miether bei einem Israelitischen Hauswirthe wohnten, und zwar sehr begüterte Leute, so daſs sie aus ihrem Überflusse goldne und silberne Geräthe und Kleider verschenken konnten. Daſs ein groſser Theil der Hebräer sich in Ägypten dem Ackerbau widmete, an den fruchtbaren Ufern des Nil und seiner Kanäle wohnend, erhellt aus Deut. 11, 10.: „Denn das Land, wohin du kommst es zu besitzen, ist nicht wie das Land Ägypten, von wo ihr ausgegangen seyd, wo du deinen Samen sätest, und ihn wässertest mit deinem Fuſse wie einen Kohlgarten". (Der Unterschied der, daſs in dem Lande Canaan der Regen ihnen freigebig vom Himmel gespendet wurde, während in Ägypten die Bewässerung durch ihre eigne Mühe und Anstrengung bewirkt werden muſste.) Die hier beschriebene Art und Weise, wie die Israeliten in Ägypten ihre Felder wässerten, ist ganz dieselbe, welche die Ägypter selbst durch Jahrhunderte und Jahrtausende anwandten. Grotius hat zuerst auf eine Stelle des Philo, *de confusione linguarum p.* 255. aufmerksam gemacht, wo die Ägyptische Wasser-

maschine beschrieben wird, durch die man das Wasser aus dem Nil und seinen Kanälen auf die Felder brachte. Es war ein Schöpfrad, das mit den Füſsen getreten wurde. Solcher Schöpfräder gedenkt auch Diodorus, *Sic. l.* 1. *c.* 34.: τῶν δ'ἀνθρώπων ῥᾳδίως ἅπασαν ἀρδευόντων διά τινος μηχανῆς, ἣν ἐπενόησε μὲν 'Αρχιμήδης ὁ Συρακούσιος, ὀνομάζεται δὲ ἀπὸ τοῦ σχήματος κοχλίας. — Vergl. 5, 37., wo diese Maschine beschrieben, und die Behauptung ihrer Erfindung durch Archimedes wiederholt wird, eine Behauptung, auf welche nicht viel zu geben ist, da Archimedes hier nur als Personification der mechanischen Erfindung betrachtet werden kann, kaum das zugestanden, daſs er die schon längst vorhandene Maschine vervollkommnet hat. — Strabo l. XVII. p. 1160. 74. Alm., Vitruv X, 11. Bei dieser Gemeinschaft der Beschäftigung begreift es sich leicht, wie die Israeliten von den Ägyptern zur Verrichtung ihrer Feldarbeit gezwungen werden konnten, Exod. 1, 14. Wie vollständig die Hebräer an den Vortheilen Theil nahmen, welche der Nil Ägypten gewährt, das erhellt auch aus Num. 11, 5., wo in der Wüste das murrende Volk spricht: „wir gedenken der Fische, die wir umsonst aſsen in Ägypten, der Gurken, der Melonen, und des Lauches und der Zwiebeln und des Knoblauches". Ebenso aus Cap. 20, 5.: „Warum habt ihr uns heraufgeführt aus Ägypten? daſs ihr uns brächtet an diesen bösen Ort? Es ist kein Ort der Saat, oder der Feigen, oder der Reben oder der Granatäpfel". Nach diesen Stellen lagen die Hebräer mit trefflichem Erfolge dem Gemüse-, Getreide- und Weinbau, und der Obstbaumzucht ob. — Bei diesem Stande der Sache wird man nicht ferner gegen die Ächtheit der Mosaischen Gesetzgebung daraus argumentiren wollen, daſs in ihr der Staat auf den Ackerbau gegründet wird, vgl. Michaelis M. R. Th. 1. §. 41 ff.; vielmehr wird man auch hierin einen Beweis der groſsen Veränderung erblicken, welche in Bezug auf die Lebensart der Israeliten in Ägypten

vorging *), eine Veränderung, welche so deutlich ist, daſs sie sich, wenn auch dem Auge der Theologen, doch nicht dem der verhältniſsmäſsig unbefangeneren Historiker entziehen konnte. So bemerkt Schlosser, Übersicht Th. 1. S. 222.: „Wir finden in den Jüdischen Büchern zuerst nur Nomaden, nomadische Sitten, nomadischen Handel, eine patriarchalische Verfassung, und eine höchst einfache und sinnliche Religion. In Ägypten ändert sich Alles. Das Nomadenvolk erhält Begriffe vom Landbau, von Verfassung und Einrichtung des bürgerlichen Lebens". — Ebenso erhalten, nachdem wir diese sichere Grundlage gewonnen, die Nachrichten des Pentateuch von der Kunstfertigkeit der Israeliten — die auch durch Amos 5, 25. bestätigt werden, wonach sie beim Zuge durch die Wüste Götterzelte und Götterbilder verfertigten — ihre Bedeutung. Nur so lange diese Grundlage fehlte, konnte man daraus, daſs wir die Künste und Kunstprodukte des hochkultivirten Ägyptens fast vollständig wiederfinden — z. B. die feinsten Ägyptischen Zeuge, mehrere Arten künstlich zubereiteter Häute, die Kunst Metall zu gieſsen und mit dem Hammer zu bearbeiten, das Schleifen der Edelsteine und das Graviren derselben, u. s. w. — mit einigem Scheine einen Schluſs gegen die Glaubwürdigkeit des Pentateuch ziehen. Nachdem wir diese Grundlage gewonnen haben, können wir getrost diese Angaben dazu benutzen, unsere Vorstellung von der Theilnahme der Israeliten an Ägyptischer Kultur noch bedeutend zu erweitern. Fassen wir den durch diese Angaben verbürgten Zustand der Hebräer ins Auge, so zeigt es sich, daſs die Kultur bei ihnen im Mosaischen Zeitalter sich auf weit höherer Stufe befand, wie in der Richterperiode, daſs

*) Um so mehr, da wie Vatke S. 213. bemerkt: „die Gesetzgebung nicht die directe Tendenz zeigt, den Ackerbau einzuführen, rohere Lebensweisen zu beschränken, und die Übergänge von ihnen zu vermitteln, vielmehr ihrer Basis schon gewiſs ist, und sie als herkömmlich betrachtet", und da „die spätere Tradition es gar nicht hervorhebt, daſs Moses in dieser Beziehung umbildend gewirkt habe".

es also wahrhaft lächerlich ist, wenn Hartmann der letzteren erst die Einführung der Schreibkunst vindicirt, weil die erstere dazu noch nicht reif gewesen. Im Gegentheil, war sie auch in der weit weniger kultivirten Richterperiode im Gebrauche, und zwar in so allgemeinem, dafs der erste beste schreiben konnte, so müssen wir sie von vornherein auch in der Mosaischen Periode erwarten.

Die Gründe gegen die aufgestellte Ansicht von dem Zustande der Hebräer in Ägypten, lassen sich leicht beseitigen. Man argumentirt gegen den Übergang der Kultur von den Ägyptern auf die Hebräer aus Gen. 46, 34. Allein dieser Beweis hat nur unter Voraussetzung der nomadischen Lebensart der Israeliten Kraft. Nicht Ausländer waren den Ägyptern ein Gräuel, auch nicht ansäfsige Hirten, sondern vielmehr die „nomadische Lebensart, die den Absichten und der Politik der herrschenden Caste entgegen seyn mufste". Heeren, Ideen, Ägypt. S. 154., vgl. Creuzer, *comm. Herod. p.* 282 ff.; ganz besonders aber Rosellini, *monumenti dell' Egitto,* 1, 1. p. 177 ff., vgl. 2. p. 276 ff. Er zeigt, wie der Ägyptische Staat auf den Ackerbau gegründet war, wie darauf die Gesetze, die Kasten, die Institutionen, die Religion selbst, beruhten; wie bei den Nomaden ihre Lebensart eine Grundverschiedenheit ihrer Institutionen von den Ägypt. hervorbrachte; wie die nomadischen Umgebungen der Ägypter ihre natürlichen Feinde waren; macht aufmerksam auf den Gegensatz der Fülle und des Mangels, des Lebens und des Todes, des Osiris und des Typhon; und zeigt, wie die Gründer der Ägyptischen Civilisation aufs äufserste darauf bedacht seyn mufsten, die Ägypter von den Nomaden, von denen sie nichts lernen konnten, zu trennen, und ihnen einen Abscheu dagegen einzuflöfsen. „*Col nome di pastori pertanto significavasi per gli Egizi l'idea opposta a quella di popolo civile*" (1, 1. p. 180.). Dafs der Abscheu der Ägypter nicht gegen die Ausländer als solche gerichtet war, zeigt schon das Beispiel Josephs. Das ganze Haus seines

Herrn wird ihm anvertraut, und er heirathet später eine vornehme Ägypterin. Ebenso auch die Thatsache, daſs beim Auszuge viele Ägypter sich den Israeliten anschlossen, vgl. Ex. 12, 38., Num. 11, 4., was nur unter der Voraussetzung einer näheren Verbindung zwischen beiden Völkern denkbar ist. Die Annahme einer solchen wird auch erfordert durch die groſse Hinneigung der Israeliten zu Ägyptischem Wesen, namentlich zu Ägyptischer Abgötterei, die von der Annahme strenger Absonderung aus kaum denkbar ist.

Einen directen Beweis für seine Ansicht will Hartmann S. 589. aus Stellen des Pentateuch führen. Die Israeliten, sagt er, waren und blieben Hirten. Als solche werden sie uns geschildert Ex. 10, 9. 24. 11, 7. Als Hirten zogen sie 12, 32 ff. aus Ägypten; als Hirten wanderten sie durch die Wüste Exod. 17, 4. 20, 24. u. s. w. Auf diesen Gesichtspunkt führen uns auch die Nachrichten im 1sten Buche der Chronik, z. B. C. 4, 39 ff. Allein Stellen wie Exod. 10, 9. u. s. w. haben nur dann Beweiskraft, wenn man den wichtigen Unterschied zwischen Nomaden und Heerdenbesitzern übersieht. Ebenso gut kann man auch behaupten, daſs die Ägypter, welche sich mit groſsem Eifer auf die Viehzucht legten, Nomaden waren. In der Wüste wurden die Israeliten gezwungene Nomaden; das Weiden in der Wüste vierzig Jahre hindurch wird ihnen Num. 14, 33. 34. als Strafe auferlegt. Als solche bezeichnet auch Hoseas C. 12, 10. das Wohnen in Zelten während dieser Zeit. Daſs dasselbe ein charakteristisches Merkmal derselben bildete, sie von dem Aufenthalte in Ägypten nicht weniger unterschied, wie von dem Aufenthalte in Canaan, zeigt das zum Andenken der Wüstenführung eingesetzte Laubhüttenfest. Auch das civilisirteste Volk müſste, zum Aufenthalte in der Arabischen Wüste verurtheilt, zur Nomadischen Lebensart sich bequemen. Endlich, 1 Chron. 4, 39 ff. bezieht sich, wie die oberflächliche Betrachtung schon zeigt, gar nicht auf die Zeit des Aufenthaltes in Ägypten. Dahin gehört aus dem 1sten Buche

der Chronik einzig und allein C. 7, 21. Auch wenn man annimmt aber, dafs an d. St. von einem Heerdenraube der Ephraimiten bei den Gathitern die Rede ist, und nicht vielmehr umgekehrt von einem Heerdenraube der Gathiter bei den Ephraimiten — wofür aufser andern Gründen das יָרְדוּ, sie stiegen herab, spricht, während von dem Zuge aus Ägypten immer das עלה vorkommt, vergl. die *annotatt. uber. in Hagiogr. t. III. p.* 370. —, so beweist sie doch weiter nichts, als dafs der Übergang der Israeliten von der nomadischen Lebensart zur ackerbauenden kein durchaus vollständiger war. — Will man vom Theile auf das Ganze schliefsen, so mufs man auch behaupten, dafs die Israeliten in Canaan die nomadische Lebensart fortgesetzt haben. Denn auch dort finden wir in Gegenden, welche anderweitig nicht benutzt werden konnten, herumziehende Hirten, vgl. J. D. Michaelis, von der herumziehenden Schafzucht der Morgenländer in d. verm. Schriften S. 136., und *de Nomad. Palaest.* in d. *Syntagma p.* 223.

Haben wir nun auf diese Weise eine sichere Brücke von den Ägyptern zu den Hebräern geschlagen — die Berichtigung des gangbaren Irrthums ist hier auch insofern wichtig, als von dem gewonnenen Standpunkte aus der Zweck der Führung Israels nach Ägypten in helleres Licht tritt, dies Land nicht ferner als eine Vorbereitungsschule erscheint, in der, die Unarten abgerechnet, nichts gelernt wurde, vielmehr deutlich wird, wie Gott es versteht, was die Welt selbstsüchtig erworben, seinem Reiche dienstbar zu machen, ein Verfahren, was sich durch die ganze Geschichte wiederholt — so warten unserer andere Schwierigkeiten, welche uns speciell in Bezug auf die Schreibkunst den Übergang streitig machen.

Sehr leicht werden wir mit dem ersten Einwande fertig. Bei den Ägyptern, sagt man (vgl. Hartmann S. 636.), befanden sich allein die Priester im Besitze der Schreibkunst.

Wie sollten sie freigebig den Hebräern mitgetheilt haben, was sie sogar ihren Landsleuten vorenthielten? Allein, dafs die Priester im ausschliefslichen Besitze der Schreibkunst gewesen, ist eine Behauptung, welche alle Männer vom Fache belächeln werden. Dafür spricht auch nicht ein einziger Grund, dagegen sprechen die bestimmtesten Zeugnisse. Diodor sagt 3. C. 3.: *ἰδίων γὰρ Αἰγυπτίοις ὄντων γραμμάτων τὰ μὲν δημώδη προσαγορευόμενα πάντας μανθάνειν, τὰ δ' ἱερὰ καλούμενα παρὰ μὲν τοῖς Αἰγυπτίοις μόνους γινώσκειν τοὺς ἱερεῖς*, und durch eine anderweitige Äufserung, 1. C. 81. wird das *πάντες* nur insofern beschränkt, als daraus hervorgeht, dafs es sich nur auf die Allen offenstehende Gelegenheit — auf die es für unseren Zweck allein ankommt — nicht auf die Benutzung derselben durch Alle bezieht: *παιδεύουσι δὲ τοὺς υἱοὺς οἱ μὲν ἱερεῖς γράμματα διττά, τά τε ἱερὰ καλούμενα καὶ τὰ κοινοτέραν ἔχοντα τὴν μάθησιν. — — τὸ δ' ἄλλο πλῆθος τῶν Αἰγυπτίων ἐκ παίδων μανθάνει παρὰ τῶν πατέρων ἢ συγγενῶν τὰς περὶ ἕκαστον βίον ἐπιτηδεύσεις· γράμματα δ' ἐπ' ὀλίγον διδάσκουσιν, οὐχ ἅπαντες, ἀλλ' οἱ τὰς τέχνας μεταχειριζόμενοι μάλιστα.* Plato, *de legg. l.* 7. *p.* 818., *ed. Bip. v.* 8. *p.* 383., sagt, indem er das Studium der Mathematik empfiehlt, was in Ägypten schon in den Schulen sehr eifrig betrieben wurde: *τοσάδε τοίνυν ἕκαστα χρὴ φάναι μανθάνειν δεῖν τοὺς ἐλευθέρους, ὅσα καὶ πάμπολυς ἐν Αἰγύπτῳ παίδων ὄχλος ἅμα γράμμασιν μανθάνει.* Und wenn Herodot, B. 2. C. 36. sagt: *διφασίοισι δὲ γράμμασι χρέωνται· καὶ τὰ μὲν αὐτῶν ἱρά· τὰ δὲ δημοτικὰ καλέεται*, so liegt darin schon eingeschlossen, was Diodor ausdrücklich berichtet. Woher die Benennung der demotischen Schrift, wenn das Volk sich gar nicht im Besitze der Schreibkunst befand? Zonaras bei Creuzer, *Comm. p.* 370., bemerkt: *δημότην οἱ Ἴωνες τὸν τῶν πολλῶν ἕνα· οὕτως καὶ Ἡρόδοτος*, mit Beziehung auf II, 172., wo es von Amasis heifst: *ἅτε δὴ δημότην τὸ πρὶν ἐόντα.* — Sogar in Bezug auf

die Hieroglyphen ist die ältere Ansicht von der Ausschliefslichkeit ihres Besitzes durch die Priester durch die neueren Forschungen von Champollion u. A. bedeutend beschränkt worden; allgemein wird anerkannt (vergl. z. B. Champ. *Précis* p. 360., Heeren S. 189.), dafs die Kunde derselben dem Volke nicht ganz entzogen werden konnte.

Man macht aber ferner geltend, die Kunst zu schreiben, welche von den Ägyptern erborgt werden konnte, sey für die Hebräer eine völlig nutzlose gewesen, theils wegen der totalen Differenz der Sprache, theils weil die Ägypter damals gar keine reine Buchstabenschrift gekannt; was das damalige Vorhandenseyn der Schreibkunst bei den Ägyptern erweise, komme also gar nicht in Betracht; mit den stammverwandten Völkern aber haben die Hebräer zur Zeit Mosis in keiner solchen Verbindung gestanden, dafs sie von ihnen diese Kunst hätten empfangen können. Dieser Grund fafst drei Behauptungen in sich, die wir hier einzeln beleuchten wollen.

1. Indem man behauptet, dafs die Ägypter keine reine Buchstabenschrift gehabt, stellt man etwas als ausgemacht hin, was unter den Männern vom Fache noch streitig ist, und dessen Gegentheil grade die neueste Forschung sich entschieden zuneigt. In älterer Zeit nahm man allgemein an, dafs das Alphabet bei allen Völkern des höchsten Alterthums dasselbe gewesen; von dieser Ansicht gehen schon die klassischen Schriftsteller bei aller Verschiedenheit ihrer Ansichten über das Vaterland der Schreibkunst einstimmig aus. Wie diese Ansicht voraussetzt, dafs die Ägypter neben der ihnen eigenthümlichen Hieroglyphenschrift eine reine Buchstabenschrift besafsen, läfst sich leicht einsehen. Namentlich sind diejenigen, welche die erste Erfindung der Schrift in Ägypten behaupten und ihren Übergang von dort zu den übrigen Nationen — Plato, die Schriftsteller, auf die sich Plinius *h. n.* 7, 56. beruft, Tacitus, *ann. l.* 11. *c.* 14., nach dem die Ägypter selbst sich diese Erfindung beilegten, Gellius, welcher behauptet, die Schrift

sey in Ägypten durch Mercur erfunden, Plutarch in den *quaest. conviv. IX*, 2., Diodor, Varro bei Augustin, *de civ. dei l. XVIII. c.* 40.; vgl. die Zusammenstellung dieser Zeugnisse bei Zoega, *de obel. p.* 554 ff. — ebenso viele Zeugen für das Vorhandenseyn und das hohe Alter der Buchstabenschrift in Ägypten. Daſs die Ägypter ein aus 25 Buchstaben bestehendes Alphabet hatten, versichert Plutarch, *de Is. et Osir. p.* 374. ausdrücklich (vgl. Zoega p. 497.).

Zuerst Tychsen, in seiner und Heerens Bibl. f. alte Litt. und Kunst, St. 6., stellte die Behauptung auf, die Ägypter haben gar keine alphabetische Schrift gehabt, bis sie zu den Zeiten des Psammetich dieselbe von den Griechen erhalten. Er wurde von Zoega, l. c. p. 567 ff., der das hohe Alter der Buchstabenschrift bei den Ägyptern, und ihre ursprüngliche Identität mit der der übrigen Völker entschieden vertheidigte, ausführlich widerlegt. Tychsens Hauptgrund war der, erst nach der Regierung der Dodekarchen werde es heller in der Ägyptischen Geschichte; gradeso wie neuerlich O. Müller, (Gött. Anz. l. c. p. 297., aus der Spärlichkeit historischer Aufzeichnungen bei den Spartanern den Beweis für die Nichtverbreitung der Schreibkunst in dem ältesten Griechenland zu führen gesucht hat. Allein sollte dieser Grund beweisend seyn, so müſste vorher dargethan werden, daſs die Ägypter der älteren Zeit, und ebenso die Spartaner, historischen Sinn besessen, daſs sie Geschichte aufzeichnen wollten; was gewiſs bei beiden gleich wenig geleistet werden kann. Der Sinn für Geschichte geht auch den späteren Ägyptern in hohem Grade ab; nur der Einfluſs der Ausländer bewirkte es, daſs sie etwas mehr ihren Blick auf die Geschichte richteten, und von den Ausländern allein rührt theils indirect, theils direkt der Vorzug der gröſseren Klarheit her, welchen die spätere Ägyptische Geschichte vor der früheren hat. Wie wenig der Besitz der Schreibkunst allein vermögend ist, eine wahrhaft historische

Literatur hervorzurufen, zeigt doch wohl hinreichend das Beispiel der Inder.

Von einem andern Standpunkte aus, auf Grund der vorhandenen schriftlichen Denkmale, wurde der Angriff gegen die Ägyptische Buchstabenschrift von Jomard (vgl. die Zusammenstellung seiner Äufserungen bei Creuzer, *comm. Herod. p.* 376 ff.) und von Champollion wiederholt. Diese behaupteten, noch weiter gehend als Tychsen, dafs die Ägypter überhaupt keine reine Buchstabenschrift besessen. Champollion namentlich suchte zu zeigen, dafs die gemeine Schrift, welche Herodot und Diodor unter dem Namen der demotischen, Clemens Al. unter dem Namen der epistolographischen, die Inschrift von Rosette unter dem Namen der enchorischen anführen, nur die im Übergange zur alphabetischen begriffene hieroglyphische sey. Vgl. Champ., *Précis p.* 356.: *Cette troisième espèce d'écriture, dériva de l'hiératique, comme celle-ci elle-même dérivait de l'hiéroglyphique. — — Il fallait au peuple et même aux castes supérieures une méthode plus simple et plus abrégée pour les relations habituelles, et pour tous les détails de la vie civile. — — L'écriture démotique emprunta tous ses élémens à l'écriture hiératique ou sacerdotale, et consiste principalement en signes de sons ou phonétiques.* Greppo, *essai sur le systéme hieroglyphique de Mr. Champ. Paris* 1829. *p.* 40.: *Il (Champ.) regarde la méthode hiéroglyphique comme l'écriture primitive, qui fut simplifiée plus tard dans l'écriture hiératique, laquelle rendue plus simple encore, pour devenir facile au peuple, forma à son tour l'écriture démotique. p.* 41.: *L'écriture démotique, la plus cursive et la plus simple des trois, qui n'admettant presque, que des signes phonétiques, ou alphabétiques, se rapproche beaucoup des méthodes graphiques des autres peuples — — était destinée aux usages ordinaires de la vie civile.*

Allein selbst enthusiastische Verehrer Champollions,

wie Greppo p. 42., bemerken, die Erörterungen von Champollion über die beiden ersten Schriftarten, die demotische und die hieratische, seyen blos gelegentlich und unvollkommen; sein Augenmerk sey blos auf die hieroglyphische Schrift gerichtet gewesen, und nur um sie habe er sich grofse Verdienste erworben. Letronne, in Champ. *Précis* selbst S. 406., redet, ohne auf Ch.s Ansicht zu achten, von der demotischen Schrift als einer durchaus alphabetischen, und ist geneigt, die ursprüngliche Identität des Ägyptischen und des Phönizischen Alphabetes zu behaupten, ja sogar den Ägyptern die Ehre der ersten Erfindung zuzugestehen. Klaproth, in seiner ersten Streitschrift gegen Champ. (*Opuscules archéographiques par Th. Ausonioli*, Par. 1824.), bezeichnet S. 41. die Meinung, dafs die alphabetische Schrift aus der hieroglyphischen hervorgegangen, als längst veraltet und zur Unzeit wieder hervorgesucht. Er behauptet S. 26 und 27.: da man selbst annehme, dafs die Grundlage einer rein alphabetischen Schrift in den phonetischen Hieroglyphen vorhanden gewesen, so sey es gar nicht denkbar, dafs unter der ganzen Masse auch nicht ein Einziger gewesen, der das Leichte dem Schweren, das Bequeme dem Lästigen, das Einfache dem Zusammengesetzten substituirte; man müfste denn annehmen, *qu'une loi foudroyante des Pharaons defendoit aux castes lettrées de l'Égypte, de se servir d'un système d'écriture autre, que celui inventé par le sacerdoce.*

Wirklich liegt in Champollions wichtigster Entdekkung, derjenigen, welche den Kern seines Buches bildet, in seiner Ansicht von den phonetischen Hieroglyphen, die bis jetzt aus allen Prüfungen siegreich hervorgegangen ist, das beste Gegenmittel gegen seine Behauptungen in Bezug auf die alphabetische Schrift bei den Ägyptern. Diese beruhen nämlich auf einer Voraussetzung, die ihm mit seinen Vorgängern, namentlich mit Zoega, gemeinsam ist, der nämlich, dafs die Schrift sich in regelmäfsiger Stufenfolge von dem Leichteren zu dem

Schwereren entwickelt habe, eine Voraussetzung, die allerdings Wahrscheinlichkeit hat, die man aber nicht so ohne weiteres als unbedingt gültig an die Spitze stellen sollte, da die wirkliche Geschichte so oft der Wahrscheinlichkeiten spottet, da so leicht und so oft ein einziger glücklicher Blick, ein Gedankenblitz plötzlich die natürliche Abfolge unterbricht, und die Mittelstufen überspringen läfst. Sobald mit Champollion das Daseyn und die Ursprünglichkeit phonetischer Hieroglyphen (über deren Beschaffenheit man sich am kürzesten aus Browns betr. Schrift, und aus Heerens Einleit. zu der Darstell. Ägyptens in den Ideen belehren kann) angenommen wird, so setzt man die Hauptschwierigkeit, welche der Erfindung der alphabetischen Schrift entgegenstand (Zoega l. c. p. 552.: *lento passu et per multos gradus eo ventum existimo, ut sententiae dispescerentur in vocabula, vocabula in syllabas, syllabae in sonos componentes)*, als gleich Anfangs in Ägypten überwunden, und kann nicht ferner eine langsame Entwickelung einer zum Theil alphabetischen Schrift aus der hieroglyphischen behaupten. Unwillkührlich wird man vielmehr dann darauf geführt, dafs das complicirteste zugleich das letzte war, dafs aus der alphabetischen Schrift die phonetischen Hieroglyphen hervorgingen, auf diese die ideographischen und figurativen folgten. Auf diesen Gang der Sache scheint schon Letronne hinzudeuten, wenn er in dem *Précis* von Champ. S. 406. bemerkt: *d'après vos recherches il paraît clairement établi, que les hiéroglyphes phonétiques n'ont eu pour but, que de pouvoir en certains cas peindre dans un caractère sacré les sons représentés par l'écriture alphabétique. D'où il résulte, qu'on a dû nécessairement prendre autant de signes hiérogl., qu'il y avait de caractères dans l'alphabet.* Es ist wohl zu beachten, dafs die hieroglyphische Schrift ausschliefslich eine heilige war, die schon deshalb das Vorurtheil der Verkünstelung aus dem früher vorhandenen Einfachen gegen sich hat. Sucht man in den Hieroglyphen den Anfang der

Schrift überhaupt, so läſst es sich kaum begreifen, wie sie von Anfang an im auschlieſslichen Gebrauche der Priester seyn konnten. Dies erkannte Zoega wohl. Er stellte daher die Behauptung auf, die hieroglyphische Schrift sey erst nach Erfindung der alphabetischen in den Alleingebrauch der Priester übergegangen. (l. c. p. 549.: *ante inventas literas alphabeticas ad omnia, quaecunque memoriae mandanda censuerunt Aegyptii, usi sunt literis hieroglyphicis. — — Inventa scriptura alphabetica hanc in epistolis et quae alia sunt communis vitae usibus inservientia adhibuere Aeg.).* Allein diese Behauptung ist durchaus von allen Gründen entblöſst.

Aber auch aus gründlicherem Studium der demotischen Schrift selbst hat Champollions Ansicht von derselben — in Bezug auf die Heeren, l. c. p. 14., wie Creuzer es in Bezug auf Jomard gethan, sich weislich begnügte zu referiren, ohne irgend zu entscheiden, während er in Bezug auf Champ. Entdeckungen auf dem hieroglyphischen Gebiete seinen Beifall nicht zurückhielt — in neuerer Zeit einen bedeutenden Stoſs erhalten. Kosegarten, *de Aegyptiorum literatura*, Weim. 1828., wieſs nach, daſs die in enchorischer oder demotischer Schrift geschriebenen Denkmale ihrem gröſsten Theile nach aus Wörtern bestehen, welche in alphabetischer Schrift geschrieben sind, daſs in ihnen das ganze Alphabet vorkommt, und zwar jeder Buchstabe in verschiedenen Formen, was auch bei den ältesten Griechischen Inschriften der Fall ist, vergl. Zoega p. 501., daſs die alphabetische Schrift der Ägypter in manchen Eigenthümlichkeiten sich der Phönizischen anschlieſst, vgl. p. 5.: *A dextra ad sinistram scriptura enchoria progreditur (Herod. 2, 36.); literas vocales in mediis vocabulis, pariter atque scriptura Phoenicia modo ponit, modo supprimit. Significatio vero literarum inter sonos similes fluctuat, ut apud Phoenicios et Hebraeos pronuntiatio literarum Alef, Waw, Jod, Ain et Cheth.* Auf die Vergleichung der einzelnen Buchstaben mit den Phönizischen läſst er

sich für jetzt noch nicht ein, einzig und allein darauf bedacht, die Ägyptische Schrift erst für sich festzustellen, führt aber ohne zu widersprechen an, dafs Letronne die Identität der enchorischen Buchstaben mit den Phönizischen behaupte. — Neben der alphabetischen Schrift kommen in den betreffenden Denkmahlen eine Anzahl von Zeichen vor, welche wahrscheinlich für abgekürzte Hieroglyphen zu halten seyen. *Significant haec vocabula peculiari modo, ut videtur, scripta, maxime nomina deorum Aegyptiaca, aliaque vocabula solemniora, ut e. g. vocabulum anni.* — Einen Schritt weiter wurde die Untersuchung durch Reuvens geführt, in den *Lettres a Mr. Letronne.* Er stellt dort p. 88 ff. die Resultate auf, die sich ihm in Bezug auf die demotische Schrift aus der Untersuchung der Papyrus zu Leyden ergeben haben. Mehrere Zeichen, die man bisher als nicht alphabetische betrachtet hatte, finden sich in jenen Papyrus wieder und lassen sich dort entziffern; andere bisher unbekannte Zeichen sind blofse Abkürzungen; man setzte in der demotischen Schrift zur Raumersparung oft die Buchstaben übereinander; also geschriebene Wörter arteten dann nach und nach in Abkürzungen aus. — Wie wenig die übrig bleibenden nicht alphabetischen Charaktere irgend die Behauptung unterstützen können, dafs die Ägypter keine rein alphabetische Schrift gehabt, geht aus der S. 89. berichteten Thatsache hervor, dafs die Ägypter hieratische Charaktere selbst in die Griechische Schrift einmischten. Diese Charaktere sind in beiden Fällen als blofse Abbreviaturen zu betrachten, welche nicht constant angewendet wurden, sondern so, dafs man nach Belieben bald das Zeichen setzte, bald das Wort in Buchstaben ausschrieb, worauf Reuvens eine Hoffnung auf künftige Entzifferung des bisher noch unbekannten gründet: *n'est il donc pas très probable, que les abbréviations démotiques se trouveront transscrites en toutes lettres dans quelque double des mêmes actes Égyptiens?* — Bei diesem Stande der Sache nun kann man aus den nichtalphabetischen Zeichen inmitten

der alphabetischen Schrift bei den Ägyptern grade so wenig etwas gegen das Vorhandenseyn einer reinen Buchstabenschrift bei ihnen und für die Abhängigkeit der demotischen Schrift von der hieroglyphischen schliefsen, als es Jemanden einfallen wird, ähnliche Schlüsse auf die conventionellen Abkürzungen in den Schriften der neueren Chemiker und Astronomen zu gründen *).

2. Die Differenz der Sprache — die man keinesweges als eine totale ansehen darf — kann ebenso wenig dem Satze, dafs die Schreibkunst bei den Ägyptern für die Hebräer eine nutzlose gewesen, zur Unterstützung dienen. Wie viele Beispiele des Überganges der Schreibkunst von einem Volke zu einem andern durchaus verschiedener Sprache liefert nicht die Geschichte! vgl. Zoega p. 567., dessen Beseitigung der Einwendungen von Tychsen gegen die Entlehnung des Alphabetes durch die Phönizier von den Ägyptern, sofern dieselben auf gleichem Grunde, der Differenz der Sprache, beruhen, hier ohne weiteres anwendbar ist. Könnte man doch mit demselben Rechte die Ableitung des Griechischen Alphabetes von dem Phönizischen bestreiten, ja mit noch gröfserem, da die Ägyptische Sprache und die Semitische ein nicht unbedeutendes gleiches Element besitzen. Was aber diesen Grund völlig beseitigt, ist Folgendes. Sobald erwiesen ist, dafs die alten Ägypter eine reine Buchstabenschrift hatten, so auch zugleich, dafs entweder die Phönizier die Schrift von den Ägyptern entlehnten, oder umgekehrt. Denn eine mehrfache Erfindung der alphabetischen Schrift ist, wie Zoega p. 557. dargethan hat, höchst unwahrscheinlich

*) Selbst Bohlen bemerkt l. c. p. 41.: „Was damals schon Caylus und Büttner geahnt oder entdeckt hatten, dafs die demotische Schrift der Mumienbandagen Phönizische Züge aufweise, hat sich in neuerer Zeit durch die Erklärungsversuche der Hieroglyphen (?) merkwürdigerweise bestätigt, und der Paläograph kann sich anheischig machen, fast jeden Buchstaben des enchorischen Alphabetes aus Altphönizischen Inschriften zu belegen".

scheinlich. Wird nun das erstere angenommen, so konnte die Verschiedenheit der Sprache, wenn sie den Übergang der Schrift zu den Phöniziern nicht zu hindern vermochte, noch weniger dem Übergange derselben zu den inmitten der Ägypter wohnenden Israeliten ein Hindernifs entgegensetzen. Nimmt man das letztere an*), wofür weit stärkere Wahrscheinlichkeiten sprechen, so waren die Unbequemlichkeiten, welche die Ägypter erst zu überwinden hatten, für die Israeliten gar nicht vorhanden, und die Entlehnung der ursprünglich Semitischen Schrift von ihren nichtsemitischen Depositären mufste sehr leicht von Statten gehen.

Aber auch die Annahme der directen Entlehnung der Schrift durch die Hebräer von einem Semitisch redenden Volke, hat keine entscheidenden Gründe gegen sich, so dafs wir nicht in Verlegenheit kommen würden, wenn auch — woran bei dem jetzigen Stande der Sache kaum mehr gedacht werden kann — sich die scheinbar uns ungünstige Ansicht von der Schrift bei den Ägyptern als richtig bewähren sollte. Was wollte man wohl gegen die Annahme einwenden, dafs schon Jakob und seine Söhne bei ihrem Einzuge in Ägypten im Besitze der Schrift gewesen seyen, dafs die Theilnahme an Ägyptischer Cultur nur dazu gedient habe, sie unter ihren Nachkommen mehr in Gebrauch zu bringen? Dafs ihrer in der Genesis keine Erwähnung geschieht, macht nur wahrscheinlich, dafs Abraham sie nicht kannte. Denn nur in seiner Geschichte kommt ein Vorfall vor, die Verhandlung mit den Hethitern, bei dem sich, falls die Schreibkunst vorhanden war, eine Anwendung derselben erwarten läfst. Dafs sie schon vor Moses unter den Israeliten im Gebrauche war, geht hervor aus der Erwähnung von Israelitischen Beamten, Schoterim genannt, schon in dem Vormosaischen Zeitalter. Dafs dies Wort Schreiber bedeutet, hat nur die gröfste Befangenheit zu läugnen

*) Vgl. Ewald kl. Gr. §. 135.

vermocht. Die Formen von سطر — bemerkt Vater S. 537. — bedeuten auch: Aufseher; diese Bedeutung hat das Chaldäische מסטרנין, Esth. 9, 3. und משטר ist im Hebräischen: Regierung. Allein das *Verb.* سطر hat im Arabischen ausschliefslich die Bedeutung schreiben, das *Nom.* سَطْرٌ bedeutet *linea, ordo, series,* مِسْطَرَةٌ *canon geometricus, ad quem lineae ducuntur,* Lineal; nur das abgeleitete سيطر hat die Bedeutung *praefuit ut inspector*, und dafs diese von der des Schreiberseyns abgeleitet ist, erhellt deutlich genug aus dem davon abgeleiteten *Nomen* مُسَيْطِرٌ *praefectus et inspector rei, commentariensis, qui annotat, quaecunque ad rem curandam et gerendam spectant.* Diese Verbindung der Bedeutungen erkennen auch die Arabischen Gramm. und Lexicographen einstimmig an, vgl. z. B. den Scholiasten zu Hariri bei Schultens zu Hiob 38, 33.: *radix* שטר *notat scriptionem, unde* משיטר *dictus praepositus rei ad rationes exigendas et inspiciendum, quid redeat inde.* Wie könnte auch wohl die Bedeutung des Striche machens und Schreibens, von der sich in der 5ten Form leicht die: *vana et ficta locutus fuit*, sich und andern etwas vormachen, ableitet, umgekehrt aus der des Aufseherseyns hervorgehen? Heifst كاتب etwa zuerst Richter und dann Schreiber, oder umgekehrt? — Gegen diese Berufung auf den Arabischen Sprachgebrauch wendet v. Bohlen l. c. p. 42. ein, das *Verbum* müsse in der Bedeutung schreiben sehr jung seyn, „weil die Araber selber keinen Begriff vom Schreiben bis auf die Zeit Mohammeds haben konnten". Allein dabei werden den Bewohnern von Hedschas, unter welchen die Schreibkunst erst kurz vor Mohammed in allgemeineren Gebrauch kam, die Araber überhaupt substituirt, und ganz davon abgesehen, dafs schon bedeutend früher die Schrift unter den Himjariten im Gebrauche war; es wird ohne Grund vorausgesetzt, dafs ein Volk, welches in lebhaftem Verkehre mit andern

schriftkundigen Völkern steht, wenn es selbst nicht schreibe, auch keine Benennung für das Schreiben haben könne; ebenso wird nicht beachtet, daſs schon die allgemeine Bedeutung des Strichemachens, wie sie in den *derivatis* noch hervortritt, der Erklärung des שטר durch Schreiber zur Bestätigung dient; endlich, wäre das Wort vielleicht erst zugleich mit der späteren Einführung der Schrift unter den Arabern in Gebrauch gekommen, so müſste es doch bei dem Volke, von dem sie es mit der Schrift entlehnten, die Bedeutung des Schreibens gehabt haben. — Das Chaldäische dient ebenso sehr zum Erweise unserer Annahme. שְׁטָר heiſst dort *scriptum obligationis*, *contractus*, bei den Rabbinen im Allgemeinen *literae*. (vgl. Buxtorf *lex. c.* 2381.) Die Bedeutung *dominatus*, *dominium*, welche Buxt. ebenfalls anführt, beruht, wie man sich durch die Prüfung der drei dafür beigebrachten Belegstellen leicht überzeugen wird, blos auf falscher Deutung derselben. Das מסטרנין, was Vater geltend macht, gehört (vgl. Buxt. s. v.) gar nicht dem selbstständigen Chald. Sprachgebrauche an. Endlich, Hiob 38, 33. beruht die Annahme der Bedeutung Herrschaft, so zahlreich die Ausleger sind, bei der sie sich findet, doch nur auf Willkühr. Die Bedeutung Schrift ist dort ganz passend. Michaelis, *Suppl. p.* 2320. umschreibt: *Tune in terra poteris leges scribere, ad quas astra cursus suos ac motus moderentur?* Und auch wenn man das בארץ mit משטרו verbindet, steht dieser Bedeutung nichts entgegen. — Bei diesem Stande der Sache brauchen wir es kaum noch geltend zu machen, daſs die LXX. das שטרים durch γραμματεῖς wiedergeben, der Syrer durch *Sophre*. Wie bedeutend das Gewicht der Gründe für die Bedeutung Schreiber seyn müsse, das erhellt schon daraus, daſs Männer, wie Gesenius und Hoffmann, welche früher, Vater sich anschlieſsend, das Wort durch Vorsteher, Beamter erklärten (Gesen. gr. Wtb. u. Gesch. d. Hebr. Sp. S. 141.; Hoffmann, Art. Hebr. Schrift, in Ersch u. Gruber Enc. II, 3. S. 365.), nachher (vgl. Gesenius in den neueren Aufl. des

kl. Wtb., Hoffmann, Hebr. Alterth. Weim. 1832. S. 302.) diese Behauptung zurückgenommen haben. Der letztere bemerkt: „Bei gerichtlichen Verhandlungen und wo wir sonst des *Schoter* gedacht sehen, ist grade das Schreibenkönnen etwas durchaus nothwendiges und wesentliches, so daſs die erste etymologische Deutung allerdings die wahrscheinlichere und sich am meisten empfehlende ist". Wie wenig auf den Einspruch v. Bohlens etwas zu geben, das erhellt schon aus der Fassung, in der er bei ihm erscheint. „Die Formen dieses Wortes — sagt er — bezeichnen im Hebräischen alle nur Aufseher und Magistrat". Was gibt es denn im Hebräischen für mannigfaltige Formen dieses Wortes?

Der Übergang der Schreibkunst zu den Hebräern in der späteren Zeit der Patriarchen hat aber um so weniger Schwierigkeit, da wir auch sonst an zahlreichen Beispielen nachweisen können, daſs sie den Erfindungen des civilisirten Volkes, unter dem sie lebten, keinesweges unzugänglich waren, vergl. S. 431. Ganz besonders aber kommt hier der Siegelring Judahs in Betracht, Gen. 38, 18. 25. Daſs die Siegelringe gewöhnlich Buchstabenschrift trugen, erhellt aus Stellen, wie Exod. 39, 30.: „und sie machten das heilige Stirnblech von reinem Golde und schrieben darauf mit Siegelstecherschrift, פתוחי חותם, heilig dem Herrn, vgl. V. 14. C. 28, 9 ff. Der Einwand, den Gesenius, Gesch. p. 140., De Wette, Hoffmann u. A. gegen das Vorhandenseyn der Schrift im patriarchalischen Zeitalter erheben, damals habe man sich ganz anderer Mittel bedient, das Andenken an wichtige Begebenheiten zu erhalten, der Altäre, der Steinhaufen, selbst der Bäume, ist gewiſs nicht triftig. Der Gebrauch solcher Denkzeichen geht bei allen Völkern und zu allen Zeiten neben dem der Schrift her. Oder will man etwa daraus, daſs Absalom sich zur Erhaltung seines Namens ein Monument errichtet, 2 Sam. 18, 18., schlieſsen, daſs auch sein Zeitalter die Schreibkunst noch nicht gekannt habe? Wie häufig die Errichtung solcher Denkmahle

in Ägypten war, zeigen die Nachweisungen bei Drumann l. c. p. 262. — Aber auch wenn man die Annahme der Bekanntschaft der Israeliten zur Zeit des Einzuges in Ägypten mit der Schreibkunst verwerfen wollte, so würde doch immer die andere noch übrig bleiben, dafs sie während ihres Aufenthaltes in Ägypten die Schreibkunst direct von einem Semitisch redenden Volke erhalten haben. Die Forschung der neueren Zeit hat es aufser allen Zweifel gesetzt, dafs zwischen den Völkern des höchsten Alterthums, auch denen, welche durch grofse Entfernungen von einander getrennt waren, ein viel lebendigerer Verkehr statt fand, als man sonst anzunehmen geneigt war. Namentlich aber ist die gangbare Annahme von der gänzlichen Unzugänglichkeit Ägyptens für alle Fremde in neuerer Zeit als eine mancher Beschränkung und Berichtigung bedürftige erkannt worden. Wie wenig sie in Bezug auf jene älteste Zeit gelte, zeigt, was in der Genesis über die Midianitische Caravane berichtet wird, durch welche Joseph nach Ägypten verkauft wurde; ebenso die Erzählung, wie der Miswachs in Ägypten eine Hungersnoth in allen benachbarten Ländern zur Folge hatte, und wie Karavanen aus ihnen kamen, um aus Josephs Magazinen Korn zu kaufen. Ebenso wenig vertragen sich mit der vollkommenen Abgeschlossenheit der Ägypter Thatsachen wie die, dafs Abraham bei entstandener Hungersnoth ohne ein Hindernifs zu fürchten, nach Ägypten zieht, Isaac eben dahin ziehen will, Joseph zur höchsten Würde emporsteigt und eine Frau aus vornehmer Familie heirathet, ohne Schwierigkeit die Erlaubnifs erhält, seine ganze Familie nach Ägypten zu ziehen u. s. w. — Aufserdem liefert auch die Sprache einen merkwürdigen Beweis. Sie enthält so bedeutende, so tief in ihr Wesen eingreifende Phönizische Bestandtheile, dafs schon dadurch die Annahme einer engen Verbindung der Ägypter und der Phönizier in der ältesten Zeit nothwendig gemacht wird, vgl. Hug, in Ersch und Grubers Enc. Th. 2. p. 35. und die dort angeführten Schriften. — Die

Eroberungszüge alter Ägyptischer Könige, die man von dem Vorurtheile der gänzlichen Abgeschlossenheit aus für fabelhaft zu halten geneigt war, haben durch die neuesten Entdeckungen bedeutende Bestätigung erhalten, vgl. Heeren p. 321 ff. — Ebenso finden auch die Nachrichten über Kolonien der Ägypter wieder mehr Glauben, vgl. Heeren l. c. p. 124., und O. Müllers Versuch, den Danaus ganz aus der Geschichte zu streichen (Orchomenos p. 109 ff.) hat, während man ihm den Kekrops willig preisgegeben, wenig Anklang gefunden. Vgl. dagegen z. B. Plafs l. c. p. 102., Limburg Brouwer l. c. p. 87. Buttmann, l. c. p. 178., bezeichnet als Kern der Mythe von Danaos: Eine alte Überlieferung war, dafs ein Theil der Bevölkerung von Argolis, wahrscheinlich ganz besonders ein Stamm oder Kaste darunter, die Danaer, aus Ägypten sich herschrieb. „Eine Überlieferung, die grofse Unterstützung fand in den unläugbaren Spuren Ägyptischen Ursprunges in der Religion, Sitten und Künsten des Griechischen Volkes" *). — Ganz

*) Freilich mufs man sich bei dem Festhalten dieser Tradition nur auf die alten und tüchtigen Griechischen Gewährsmänner für sie stützen. Manethos Zeugnifs (bei Jos. c. Ap. l. 1. §. 15.) hat sicher nicht die Bedeutung, welche Rosellini 1, 1. p. 301 ff. 2. p. 1 ff. ihm belegt. Merkwürdig ist die Gunst, die unser kritisches Zeitalter diesem erbärmlichen Schriftsteller angedeihen läfst. Wir werden später noch Gelegenheit finden, den Ungrund derselben ausführlich nachzuweisen. Die hieroglyphischen Entdeckungen haben das Urtheil über ihn nur noch mehr irre geleitet. Weil sie für seine Namen Bestätigung lieferten, so zog man daraus den höchst übereilten Schlufs für die Glaubwürdigkeit seiner Thatsachen. — Die Kunde von Danaus war offenbar erst durch die Griechen nach Ägypten gekommen. Die Ägyptische Eitelkeit griff begierig auf was ihr schmeichelte, und fingirte eine einheimische Tradition. Ganz ähnlich verhält es sich mit den Hycsos, wie nach Thorlacius nüchterner und gründlicher Schrift: *de Hycsosorum Abari*, nicht mehr zweifelhaft seyn sollte. Wie wahr sagt doch Nitzsch in der *Hist. Hom. p.* 21.: *Profecto nondum eo res pervenit, ut nimis parce credere arguamur. Inconsiderantia nos saepe vexat; condimusque historias, tum antequam testes examinaverimus, tum de iis, de quibus non liquet.*

besonders aber hat die Ansicht von der gänzlichen Unzugänglichkeit Ägyptens durch die aus den neueren Entdeckungen hervorgegangene genauere Bekanntschaft mit dem Ägyptischen Kunstfleifs und Luxus einen mächtigen Stofs erlitten. Wie es nicht denkbar ist, dafs bei einem isolirten Volke die Künste einen solchen Grad der Vollkommenheit erringen konnten, wie das schmale Nilthal nicht vermochte, so viele Gegenstände des Luxus darzubieten, als wir auf den Ägyptischen Denkmählern abgebildet sehen, wie es eine Menge roher Stoffe und Farbematerialien, die dazu unumgänglich nothwendig waren, gar nicht besafs, z. B. kein Erz, was wir doch in grofser Menge gebraucht sehen, wie zur Erklärung der vorliegenden Thatsachen nothwendig die Annahme eines Welthandels gehört, das hat besonders Heeren dargethan (l. c. p. 275. 376 ff. 571 ff.). — Dazu kommt, dafs wir selbst dei dem Volke, von dem die einseitige Vorstellung über Ägypten ausgegangen ist, deren Entstehung sich aus der naheliegenden Verwandlung des relativen Gegensatzes in einen absoluten erklärt, Mittel zu ihrer Berichtigung vorfinden. Homer läfst Menelaus nach Ägypten schiffen. *Les endroits connus sur Thèbes* — bemerkt Limburg Brouwer *l. c. I*, 2. *p*. 15. — *dans le troisième livre de l'Iliade et celui sur les objects de luxe Égyptien à la cour de Ménélaus et d'Hélène*, *Od. l.* 4., *démontrent assez*, *que l'Égypte elle-même n'étoit pas tout-à-fait inconnue.* — Was aber die Zugänglichkeit Ägyptens für Fremde beweist, das spricht auch für die Möglichkeit des Verkehrs der Israeliten mit ihnen, nachdem die gangbare Vorstellung von einem isolirten Nomadenleben der Israeliten in Ägypten als irrig dargethan worden. — Geht aus diesen Beweisen hervor, dafs die Hebräer in Ägypten selbst mit Semitisch redenden Völkern in einen Verkehr kommen konnten, der durch die Gemeinschaft der Sprache befördert werden mufste, so läfst sich anderweitig darthun, dafs ein solcher Verkehr auch aufserhalb der Gränzen Ägyptens möglich war. Die Hebräer wohnten an der Gränze

Semitisch redender Völker, und daſs selbst in den Zeiten des Druckes die Angeseheneren unter ihnen, welche dieser Druck weniger betroffen zu haben scheint, nichts hinderte, diese Gränze zu überschreiten, erhellt aus dem Beispiele Aharons, der ohne Schwierigkeit die Reise in die Wüste unternimmt. Moses that gewiſs nichts ungewöhnliches, wenn er sich zu den Midianitern begab und von dort später nach Ägypten zurückkehrte. An den Zug nach Canaan bei Jakobs Begräbniſs erinnern wir nur.

Auch hier aber läſst sich die verhältniſsmäſsig weit gröſsere Unbefangenheit der Historiker als der Theologen, auch da wo beide im Wesentlichen dieselbe Grundüberzeugung haben, an einem merkwürdigen Beispiele zeigen. Während die letzteren alles aufbieten, was sich nur irgend an Scheingründen aufraffen läſst, um Moses die Fähigkeit zur schriftlichen Abfassung des Pentateuch zu rauben, bemerkt einer der ersteren, Schlosser, in der universalhist. Übers. 1, 1. p. 237.: „Dies (die Abfassung des gröſsten Theiles der vier ersten Bücher durch Moses) war um so leichter und natürlicher, da Moses in Ägypten gebildet war, wo Alles, sogar Processe, schriftlich verhandelt ward, da er bei den Phöniziern die Schriftzeichen für die Töne seiner eignen Sprache schon vorfand, und selbst eine Menge Schreiber im Lande verordnete, welche Theils zum Behufe der Polizei, theils wegen der Streitigkeiten über Landesgränzen, die Genealogien aufzeichnen, und merkwürdige Veränderungen anmerken muſsten".

„Von einem Übergange des Schreibens in den Gebrauch des gemeinen Lebens der Israeliten in der Mosaischen Periode — so fährt man fort (vergl. bes. Vater S. 584 ff.) — ist im Pentateuch selbst keine Spur. Wir müssen uns daher an die Analogie anderer Völker halten. — Diese zeigt, daſs die Anfänge der Schriftstellerei durch lange Zeiträume von denen der Schreibkunst geschieden waren, daſs die Völker längst die

Schreibkunst gekannt, und wo es nöthig war, ausgeübt, bevor sie mehr schrieben, als sie schreiben mufsten".

Hier müssen wir zuerst die Behauptung der Nichtverbreitung der Schreibkunst in dem Mosaischen Zeitalter wenigstens stark beschränken. Folgen wir unbefangen den Spuren, welche im Pentateuch vorliegen (auf diesen beruft man sich ja)' so gelangt man zu dem Resultate, dafs die Schrift damals schon tiefe Wurzel unter dem Volke gefafst hatte. Wie wichtig ist in dieser Beziehung nicht schon der Name der Schoterim! Führten die Hebräischen Unterbeamten, die Aufseher über die Arbeiter vom Schreiben den Namen, so ist es ganz unmöglich, dafs die Schreibkunst das Eigenthum Weniger gewesen. — Einen zweiten Hauptbeweis für die Ausbreitung der Schreibkunst in dem Mosaischen Zeitalter liefern die St. Deut. 6, 9.: „Und du schreibest sie (die Gebote Gottes) auf die Mesusoth deines Hauses und auf deine Thore", C. 11, 20.: „Und ihr sollt sie schreiben auf die Thürpfosten deines Hauses und auf deine Thore". Wir fassen diese Vorschrift nicht, wie es gewöhnlich geschieht, als eine ihrem Buchstaben nach zu vollziehende auf; wir finden in ihr nur den Sinn, dafs das Gesetz ins innerste des Lebens eindringen, alle seine Verhältnisse beherrschen soll. Für diese Auffassung spricht folgendes. Es ist keinem Zweifel unterworfen, dafs das Schreiben auf die Thürpfosten nicht anders aufgefafst werden darf, als das unmittelbar damit verbundene Binden an die Hand und zwischen die Augen, C. 6, 6—8.: „Und es sollen seyn die Worte, die ich dir heute gebiete, in deinem Herzen. Und du schärfest sie ein deinen Söhnen und redest von ihnen, wenn du sitzest in deinem Hause, und wenn du gehest auf dem Wege, und wenn du dich niederlegst, und wenn du aufstehst. Und du bindest sie zum Zeichen an deine Hand, und sie sind zu Binden, טֹטָפֹת, zwischen deinen Augen". 11, 18. 19.: „Und ihr leget diese meine Worte auf euer Herz und auf eure Seele, und ihr bindet sie zum Zeichen auf eure Hand und sie sind

zu Binden zwischen euren Augen. Und ihr lehret sie eure Söhne, daſs du davon redest, wenn du wohnest in deinem Hause, und wenn du wandelst auf dem Wege, und wenn du schlafen gehst und wenn du aufstehst", vgl. Exod. 13, 16.: „Und es soll dies (die Vorschrift in Bezug auf die Loskaufung der Erstgeborenen) seyn zum Zeichen auf deiner Hand und zu Binden zwischen deinen Augen". Hier nun kann kein Zweifel darüber seyn, daſs die bildliche Auffassung die allein richtige, die Jüdische Sitte der Phylacterien aus bloſsem fleischlichen Misverstande geflossen ist, wenn sie nicht etwa ursprünglich bloſse Verkörperung des richtig als Bild erkannten Bildes, Verwandlung des Bildes in ein Symbol seyn sollte. Michaelis in den Bibl. Hal. zu Exod. 13, 16. bemerkt treffend: *locutio proverbialis, cujus sensus: perpetuo hujus beneficii memor eris. Judaei autem id externe et carnaliter accipientes, hinc sua Tephillin s. phylacteria construxerunt; non intelligentibus Pharisaeis, quod haec in corde portanda sint, non in corpore, ut loquitur Hieron. ad Matth.* 23, 5. Für diese uneigentliche Auffassung, welche die Caraiten vertheidigen, und welche auch von Abenesra angedeutet wird, spricht 1. der ganze sprüchwörtliche Charakter der betreffend. Stellen. 2. Die Willkühr, die man sich in der Bestimmung desjenigen erlauben muſs, was auf die Thephillin geschrieben werden soll; wenn überhaupt ein einzelner Theil des Gesetzes, so müſsten die zehn Gebote, als die Quintessenz, zu diesem Gebrauche bestimmt seyn; von diesen aber ist nirgends die Rede. 3. Die Vergleichung von Exod. 13, 16., vgl. auch V. 9., wo dieselbe Vorschrift nicht wie an den beiden andern Stellen in Bezug auf die Gebote Gottes, sondern in Bezug auf eine seiner Wohlthaten vorkommen. 4. Die Verbindung mit dem Legen auf das Herz und auf die Seele, und daſs es nicht heiſst: du sollst sie auf Binden schreiben, sondern, sie selbst sollen Binden seyn. 5. Endlich die Vergleichung der Parallelst. Jes. 49: 16. und besonders Prov. 3, 3.: „Binde sie (die Gebote) um deinen

Hals, schreibe sie auf die Tafel deines Herzens". V. 21.; „mein Sohn, lasse sie nicht weichen von deinen Augen". V. 22.: „— — und Anmuth deinem Halse", 4, 21.: „Lasse sie nicht weichen von deinen Augen und bewahre sie inmitten deines Herzens". 6, 21.: „Binde sie (das Gebot des Vaters und das Gesetz der Mutter, sofern es Wiederholung des göttlichen ist) auf dein Herz beständig, befestige sie an deinen Hals". V. 22.: „Wenn du wandelst, so mögen sie dich leiten, wenn du schlafen gehst bei dir wachen, und wenn du erwachest, mit dir reden". C. 7, 3.: „Binde sie an deinen Finger, schreibe sie auf die Tafel deines Herzens"; bei welchen Stellen die Richtigkeit der uneigentlichen Auffassung allgemein anerkannt ist, und die als der älteste Commentar über die St. des Pentateuch betrachtet werden können. — Steht es nun fest, dafs das Schreiben auf die Thüren bildlich zu verstehen ist, so darf man freilich nicht ferner mit Hug l. c. p. 44. den Schlufs ziehen: Es sollte demnach in jedem Hause Schrift seyn, und also auch wohl jemand, der sie lesen konnte. Doch verlieren sie deshalb nicht etwa ihre Beweiskraft. Bei einem Volke, dem man unter dieser Form die lebendige Erinnerung empfiehlt, mufs die Schrift als Mittel der Erinnerung schon sehr gangbar, das *litera scripta manet* sehr practisch geworden seyn. Und speciell, wenn im uneigentlichen Sinne von dem Schreiben auf die Thürpfosten die Rede ist, so setzt dies voraus, dafs die Sitte, den Häusern Inschriften zu geben, schon damals ziemlich verbreitet war. — Übrigens fehlt es nicht an speciellen Gründen für die Ursprünglichkeit dieser Stellen des Pentateuch. 1. Das טוטפות, später veraltet, findet sich nur an diesen drei Stellen. 2. Es ist unläugbar, dafs die schon angef. Parallelst. in den Proverbien auf den unserigen ruhen. Die Wiederholung derselben Gedanken mit denselben Worten ist zu häufig, als dafs die Übereinstimmung zufällig seyn könnte. Und dann findet sich auch aufserdem in den ersten Capp. der Provv. durchgängige Beziehung auf den Pentateuch, am stärksten auf das

Deuteronomium. — Diese Parallelstellen, die das Gewicht ausdrücklicher Citationen haben, finden sich aber grade in demjenigen Theile der Proverbien, welcher selbst in den Augen der neueren unbarmherzigen Kritik noch am meisten Gnade gefunden hat. De Wette setzt C. 1—9. mit Sicherheit in die schönste Zeit der Hebräischen Literatur, und Umbreit (Comm. Einl. S. 62.) erklärt die Gründe gegen die Salomonische Abfassung für nicht beweisend.

Die 70 Männer aus den Ältesten des Volkes, von denen Num. 11, 24 ff., wurden von Moses schriftlich zu dem heiligen Gezelte herufen. Er legte eine Liste der 70 an, und schickte diese bei den Einzelnen herum, sie zum Erscheinen auffordernd. Dies erhellt aus V. 26.: „Und es blieben übrig zwei Männer im Lager, Eldad und Medad, und es kam über sie der Geist, und sie gehörten zu den Aufgeschriebenen, וְהֵמָּה בַּכְּתֻבִים, aber sie waren nicht herausgegangen zum Zelte".

Die Flüche über die Ehebrecherin wurden nach Num. 5, 23. schriftlich aufgezeichnet. Nach Deut. 24, 1—4. soll jeder Mann, der sich von seiner Frau zu trennen beabsichtigt, ihr einen Scheidebrief geben. Gott wird schon im Pentateuch ein Buch des Lebens beigelegt, Ex. 32, 32. 33., eine Stelle, deren Ursprünglichkeit durch die unläugbaren Anspielungen auf sie in Jes. 4, 3. 65, 6. Ps. 69, 29. 87, 6. 139, 16. u. s. w. aufser Zweifel gesetzt wird; dies setzt voraus, dafs schon damals Bürgerlisten geführt wurden, und ersetzt den Mangel einer ausdrücklichen Angabe, dafs die Zählung, über welche im Buche Numeri berichtet wird, schriftlich vorgenommen wurde. Eine grofse Ausbildung und Verbreitung der Schreibkunst setzen auch die Nachrichten über das Graviren der Namen der zwölf Stämme auf Edelsteine, so wie die Inschrift auf dem Stirnbleche des Hohenpriesters voraus, Ex. 28, 9 ff. 39, 14. 30.

Ganz besonders aber ist Deut. C. 27, 1 ff. zu beachten: Hienach sollen die Israeliten, wenn sie in das gelobte Land gekommen, sich grofse Steine aufrichten, und darauf alle Worte

dieses Gesetzes schreiben sehr deutlich. Die Ausleger streiten hier, was unter dem „dieses Gesetzes", הַתּוֹרָה הַזֹּאת, zu verstehen sey. Wir müssen hier gegen Rosenm., welcher nach dem Vorgange von J. D. Michaelis, blos an die folgenden 12 Flüche, und die ihnen entsprechenden Segnungen denkt, Vater beitreten, welcher unter „diesem Gesetze" alles Vorhergehende von C. 4, 44. an versteht. Das: „dieses Gesetz", in V. 2. bezieht sich auf das: „alle Gebote, die ich dir heute gebiete" in V. 1. und durch diese Beziehung fällt jede Undeutlichkeit weg. In V. 1. und 2. stehen sich das הַיּוֹם und das בַּיּוֹם deutlich entgegen: an diesem Tage gebiete ich, und an diesem Tage sollt ihr schreiben. Es muſs also der ganze Umfang der an jenem Tage gegebenen Gesetze, die Quintessenz der Thorah gemeint seyn, welche den Kern des Deuteronomium bildet, von der dieses Buch seinen Namen hat. Denn dieses ganze „zweite Gesetz", von C. 4, 44. — 26, 19. gehörte diesem Tage an. Gleich in der Überschrift heiſst es C. 4, 44.: „Dies ist das Gesetz, das Moses Israel vorlegte". Dann in C. 5, 1.: „Höre Israel die Gesetze und die Rechte, die ich heute rede vor euren Ohren". Die Flüche sind nicht das Gesetz selbst, sondern 12 Flüche werden über denjenigen ausgerufen, der das auf die Steine geschriebene übertreten würde, zuerst mit beispielsweiser Nennung einzelner Verbrechen, dann im letzten Fluche, um zu zeigen, daſs im Vorhergehenden nur Beispielsweise geredet wurde, ganz allgemein: verflucht ist, wer nicht aufrichten wird die Worte dieses Gesetzes, daſs er sie thue, V. 26.; vgl. gleich wieder C. 28, 1.: alle meine Gebote, die ich dir heute gebiete. Dazu kommt noch der ausdrückliche Befehl, groſse Steine in unbestimmter Anzahl zu nehmen, welcher einen bedeutenden Umfang des zu Schreibenden voraussetzt*), und ebenso, daſs

*) Mehrere, zuletzt Maurer, zu Jos. 8., haben behauptet, die Steine, worauf das Gesetz geschrieben werden sollte, seyen die Steine des Altars. Allein der Artikel beweist dies keinesweges. Deut. 27, 8.:

das Gesetz nicht etwa in Stein eingehauen wurde, sondern auf den Kalk geschrieben. Das Einhauen würde wegen des zu grofsen Umfanges des zu Schreibenden zu beschwerlich gewesen seyn. Diese Gründe erscheinen uns als vollkommen hinreichend, und wir unterlassen es daher, noch andere aus der Geschichte der Ausführung hinzuzufügen. — Wie wichtig nun unsere Stelle als Beweis für Ausbildung und Verbreitung der Schrift in dem Mosaischen Zeitalter ist, liegt am Tage. Der Zweck dieser Aufzeichnung des Gesetzes kann nicht darin gesetzt werden, Jahrhunderte hindurch einen Einflufs auf das Volk auszuüben. Dafs die Steine mit der Schrift zur Einwirkung auf die späte Nachwelt bestimmt seyen, wird auch nicht mit einem Worte angedeutet. Und die Art und Weise des Aufschreibens schliefst diese Bestimmung ganz aus. Der auf die Steine eingetragene Kalk mufste, der Luft ausgesetzt, bald verwittern. Der Zweck bezog sich vielmehr, wie unter den Neueren nur **Maurer** richtig erkannt hat, zunächst blos auf den Act selbst, auf die Nachkommenschaft nur insofern, als die Sache in dem Buche Josua oder den ihm zu Grunde liegenden Urkunden schriftlich verzeichnet wurde. Die äufsere Aufrichtung des Gesetzes symbolisirte die innere; vgl. V. 26.: „verflucht ist, wer nicht **aufrichten wird** die Worte dieses Gesetzes, dafs er sie thue", mit V. 4.: „und es geschieht, wenn

und du schreibest auf **die** Steine, sind die Steine, die im Vorhergehenden als zu diesem Gebrauche bestimmt genannten, und Jos. V. 32. sind **die** Steine, die im Gesetze, auf das der Verf. hier, wie in der ganzen übrigen Erzählung, zurückweist, angeordneten. An die Steine des Altars kann schon deshalb nicht gedacht werden, weil die Steine des Gesetzes ja vorher behauen werden mufsten, ehe sie mit Kalk überzogen werden konnten, während der Altar aus unbehauenen Steinen bestehen sollte. Waren die Steine dieselben, so durfte in V. 5. nicht im Allgemeinen gesagt werden, dafs der Altar aus **Steinen** bestehen sollte, es mufste vielmehr heifsen: aus **jenen** Steinen. Auch die 12 Steine, welche Moses auf dem Sinai aufrichtete, als er dem Volke das Gesetz vorlesen wollte, sind von den Steinen des Altars verschieden.

ihr über den Jordan geht, so sollt ihr **aufrichten** diese Steine, die ich euch heute gebiete, auf dem Berge Ebal". Wenn man nun zu einem solchen blos temporären Zwecke einen so langen Abschnitt auf Kalk zeichnete, so mufste die Ausbildung der Schreibkunst mit der der übrigen Künste vollkommen auf gleicher Höhe sich befinden, und wenn die symbolische Handlung die beabsichtigte Einwirkung auf das Volk ausüben sollte, so mufste die Schreibkunst schon eine gswisse Popularität erlangt haben.

Man hat es nun aber versucht, einige der vorgebrachten Beweise durch Einwendungen zu entkräften. So bemerken **Vater** (S. 533.) und **Hartmann** (S. 637.), wir werden durch die Verordnung in Bezug auf den Scheidebrief „plötzlich in eine Periode geführt, wo die Schreibkunst aus den engen Schranken einiger weniger Geweihten in die weiten Kreise der Laien sich gezogen hatte". Der Letztere hält sich S. 638. auf über die „mit einer in wahrhaftes Staunen versetzende Gewandheit geübte Kunst, in Tafeln, Edelsteine, Metalle, Holz und andere weichere Materialien nicht nur einzelne Worte und Sätze, sondern kürzere und längere geschichtliche und gesetzliche Abschnitte und Urkunden einzugraben, einzuschneiden, einzuschnitzeln und einzudrücken", und meint, dergleichen vertrage sich nicht mit den Anfängen einer rohen Kunst. v. **Bohlen** S. 38. bemerkt in Bezug auf Deut. 27.: „Kein Augenzeuge kann so reden: alle Worte dieses Gesetzes, also die zunächst vorhergehenden und **nachfolgenden** (?) sollen auf grofse, mit Kalk übertünchte Steine geschrieben werden. Dies konnten höchstens nur kurze Sprüche seyn".

Allein wer sähe nicht, dafs man sich mit diesen Einwendungen ganz aus dem Gebiete des zu beweisenden verirrt? Man sollte doch die beiden Sätze: der Pentateuch selbst enthält keine Spuren von Verbreitung der Schreibkunst, und die Angaben des Pentat. selbst über Verbreitung der Schreibkunst sind unhistorisch, streng auseinander halten. Indem man auf einmal darauf verfällt, den letzteren beweisen zu wollen,

gibt man den ersteren preis, gesteht zu, daſs man die Auctorität des Pentateuch gegen sich hat, wenn man die Nichtverbreitung der Schreibkunst in dem Mosaischen Zeitalter behauptet, Dies Geständniſs wollen wir vorerst annehmen. Es hat auch abgesehen von der Mosaischen Abfassung des Pentateuch seine Bedeutung. Gehen die Nachrichten des Pentateuch von der Voraussetzung der Ausbildung und Verbreitung der Schrift aus, so ist die Annahme derselben im Besitze, aus dem sie nur durch zwingende Gründe vertrieben werden kann. Denn als Zeugen für die Tradition wird man jedenfalls den Pentateuch gelten lassen müssen. Spricht er sich also aus, so steht es fest, daſs die Tradition von einer nachmosaischen Einführung oder Vervollkommnung der Schreibkunst gar nichts wuſste.

Einwendungen von der Art aber, wie die angeführten, sind gewiſs nicht im Stande die Zeugnisse des Pentateuch zu entkräften. Was Vater und Hartmann bemerken, beruht auf einer reinen *petitio principii.* Die Nichtverbreitung und Nichtausbildung der Schreibkunst steht zu beweisen. Der Beweis dafür wird aus der Nichtverbreitung und Nichtausbildung der Schreibkunst entnommen. Die schon als durchaus irrig erwiesene Ansicht von der Nichtcultur der Hebräer und ihrer nomadischen Lebensart vermochte es allein, diesen sonderbaren Behauptungen einigen Schein zu geben. — Die Einwendungen von v. Bohlen gegen Deut. 27. können ohne weiteres auf das Gebiet des Ägyptischen Alterthums übertragen werden. Mit solchen Gründen läſst sicht stattlich beweisen, daſs alle diejenigen, welche uns von den Wänden voll von Schrift und Malerei in Ägypten berichtet haben, entweder falsch gesehen oder gelogen haben. Es wird uns ausdrücklich gesagt, die Steine sollen erst mit Kalk überzogen und dann beschrieben werden — ganz das Verfahren, das wir bei einer Menge Ägyptischer Denkmähler beobachtet finden, und wie es in Minutolis Reise S. 270. am sorgfältigsten beschrieben worden. „Die ausgehauenen Wände wurden zuerst sorgfältig geebnet und schadhafte

Stellen

Stellen mit Kalk, Gyps oder Kitt ausgefüllt, in welchen man nachher die Figuren und Hieroglyphen ebenso ausschnitt, wie in den Stein selbst, welches ich durch mehrere mitgebrachte Proben darthun kann. — Wände, die bemalt werden sollten, wurden vorher gewöhnlich mit Schlamm, Kalk oder Gyps beworfen und im ersten Falle geweifst, worauf alsdann die Malerei aufgetragen wurde". Nach der chemischen Analyse S. 347. besteht der Bewurf bald aus reinem Kalk, bald aus Gyps und Kalk zu gleichen Theilen. Heeren S. 265. bemerkt in der Beschreibung der Königsgräber: „Alle Wände sind voll von Sculpturen und Malerei. Wegen der Beschaffenheit des Steines konnten sie hier aber nicht, wie in den Pallästen, in den Felsen selber gearbeitet werden, sondern die Wände sind mit einem Mörtel bezogen, und auf diesen sind die Sculpturen und die Malereien aufgetragen" *). Wandte man nun ein solches Verfahren an, so kann nicht behauptet werden, dafs die Operation zu mühsam, oder der Raum der Steine zu geringe gewesen sey, um so viele Schrift aufzunehmen. Es wird ja absichtlich gar keine Zahl der Steine bestimmt. Es sollen so viele grofse Steine genommen werden, als dazu nöthig sind. Gegen die Ägyptischen Bemühungen in gleicher Gattung kommt diese noch wenig in Betracht. Und wenn die Vaterstadt des Hesiodus sein Andenken dadurch ehrte **), dafs sie

*) Durch diese Nachweisungen fallen dem Texte aufgedrungene Meinungen, wie die von J. D. Michaelis, die Buchstaben seyen in den Stein eingehauen, und nachher dann sey derselbe dick mit Kalk überzogen worden (Mos. R. Th. 2. §. 69.), und die von Maurer, Comm. z. Jos. p. 80., die Worte: überziehe sie mit Kalk, beziehen sich blos auf die Zusammenfügung der Steine mit Kalk, von selbst weg.

**) Vgl. die Vertheidigung dieser Nachricht des Pausanias, 9, 31., welcher versichert, selbst dies bleierne Exemplar des Hesiodus gesehen zu haben, gegen Wolf bei Nitzsch, l. c. p. 73., welcher bemerkt: *non hoc peccare solet Paus., ut ipse fingat se vidisse, quod non viderit*, und ebendaselbst andere ähnliche Thatsachen anführt.

sein gröſstes Gedicht vollständig in Bleitafeln eingraben lieſs, sollen wir dann noch ferner mit solchen Gründen die Aufzeichnung einer Schrift von geringerem Umfange und von unendlich wichtigerer Bedeutung auf einem weit leichter zu behandelnden Material bestreiten?

Stellen wir jetzt die noch übrigen Zeugnisse für Gebrauch und Verbreitung der Schreibkunst in dem Mosaischen Zeitalter zusammen. Gesenius, in der Gesch. der Hebr. Sprache und Schrift S. 141. bemerkt, die erste Spur Hebräischer Schrift in der Gesetzesurkunde scheine die Gewähr historischer Wahrheit in sich selbst zu tragen, und De Wette, Arch. §. 277., bezeichnet die steinerne Gesetzesurkunde als eine ganz sichere Spur von dem Vorhandenseyn der Schrift in dem Mosaischen Zeitalter. Auch Hoffmann, in Ersch und Grubers Enc. l. c., wagt es nicht, diese Thatsache in Zweifel zu ziehen, sondern begnügt sich mit der Bemerkung, wenn es heiſse, daſs die Gesetzestafeln mit Gottes Finger beschrieben seyen, so liege vielleicht hierin ein Wink, daſs die Schreibkunst damals noch nicht sehr verbreitet war und über die gewöhnliche Erfahrung herausging, eine natürliche Erklärung, welche lebhaft an Paläphatus erinnert. Dergleichen darf sich jetzt auf dem Gebiete der heidnischen Mythologie nicht mehr hören lassen. v. Bohlen hat den verschollenen Einwand, der in einem schwachen Augenblicke De Wette entfallen war*), wiederholt, der Decalog finde unmöglich auch mit der kleinsten Schrift einen genügenden Raum auf zwei tragbaren Tafeln, wobei ein Doppeltes übersehen ist, 1. daſs die Tafeln auf beiden Seiten beschrieben waren, und 2. daſs doch Niemand es wagen

*) Schon Ständlin, in Ammons und Bertholdts Journal Th. 4. S. 125. bemerkt dagegen u. a.: „Man möchte sich selbst wundern, daſs soviel Raum dazu genommen wurde, wenn man nicht bedächte, daſs diese Gesetze auf eine würdige, anständige, imponirende Art aufgezeichnet und aufbewahrt werden sollten".

wird zu behaupten, dafs die Gesetzestafeln überhaupt nie vorhanden waren. Hatten sie nun später Raum für den Decalog, wie sollten sie ihn nicht schon im Mosaischen Zeitalter gehabt haben? — Wir gewinnen für den Decalog eine Fläche von 7—8 Quadratellen. Wir können es getrost auf das Urtheil jedes Sachverständigen ankommen lassen, ob er darauf Raum habe oder nicht. Und mit solchen Gründen wagt man eine Thatsache anzugreifen, die in der ganzen Israelitischen Geschichte die festeste ist, bei deren Verwerfung dieselbe nicht einmal den Namen einer Mythologie mehr verdienen kann.

An mehreren Stellen des Pentateuch wird ausdrücklich gesagt, dafs Moses etwas aufgeschrieben habe. So Ex. 17, 14.: Und der Herr sprach zu Moses: „schreibe dieses zum Gedächtnifs, זִכָּרוֹן, in das Buch, und lege es in die Ohren Josuas, dafs ich das Gedächtnifs Amaleks vertilgen werde unter dem Himmel weg". Die Schrift erscheint hier als die eben so nothwendige, als leicht und ungezwungen sich einstellende Begleiterin der mündlichen Tradition in Dingen, welche mit Sicherheit auf die fernste Nachwelt gebracht werden sollten. Schon damals hatte man die Wahrheit des *litera scripta manet* erkannt. Dafs Moses den ausdrücklichen Auftrag zu schreiben erhält, bezeichnet die unbedingte Sicherheit des göttlichen Rathschlusses und weist zugleich darauf hin, dafs die Ausführung der ferneren Zukunft angehört. Zu Grunde liegt also diesem Auftrage der allgemeine Satz: göttliche Offenbarungen, die nicht ausschliefslich der Gegenwart bestimmt sind, müssen schriftlich aufgezeichnet werden, ein Satz, welcher Einsicht in die ganze Bedeutung der Schrift voraussetzt. — Ex. 24, 3—7. heifst es: „Und Moses kam und erzählte dem Volke alle die Worte des Herrn, und alle die Rechte — — Und Moses schrieb auf alle die Worte des Herrn — — Und er nahm das Buch des Bundes und las es vor dem Volke, und sie sprachen: alles was der Herr geredet, das wollen wir thun". Der Inhalt der

bezeichneten Schrift bestand aus C. 20, 2—14. u. C. 21—23. *). Das Aufschreiben des bis jetzt vorhandenen Gesetzes gehörte hier zur Feierlichkeit der Handlung. Wenn diese dadurch erhöht wurde, wenn das Aufschreiben dazu diente, dem Volke die Unverbrüchlichkeit des Gesetzes anschaulich zu machen, ihm die Wichtigkeit der zu übernehmenden Verpflichtung zum Bewufstseyn zu bringen, so setzt dies voraus, dafs Zweck und Bedeutung der Schrift nicht nur von dem Gesetzgeber, sondern bis zu einem gewissen Grade auch von dem ganzen Volke erkannt wurde, dafs die Schrift schon eine gewisse Popularität erhalten hatte. — Num. 33, 2. wird gesagt: „Moses schrieb auf ihre Stationen nach dem Befehle des Herrn". Die Namen der Stationen waren ebenso viele Denkmahle der Vatergüte Gottes und des strafbaren Undankes seines Volkes, so wie der Strafen, die sie dadurch über sich herbeigezogen. So war es also wichtig, dafs die früher vereinzelt vorgekommenen hier noch in eine Übersicht, in der so unendlich viel zwischen den Zeilen zu lesen war, vereinigt wurden. Auch hier erscheint das Aufschreiben als das einzig sichere Mittel der Einnerung, und die blofse mündliche Überlieferung wird indirekt als überall unzulänglich bezeichnet, wo es auf buchstäblich treue Fortpflanzung durch den Lauf der Jahrhunderte ankommt. — Num. 17, 17 ff. nimmt Moses 12 Stäbe nach der Zahl der 12 Stammesfürsten Israels und schreibt darauf den Namen eines jeden. Dies setzt eine gewisse Verbreitung der Schrift voraus. Sonst lag es näher, die Stäbe mit blofsen Zeichen zu versehen. Die Wahrheit dieser Erzählung wurde durch den mit Aharons Namen bezeichneten Stab documentirt, welcher aufbewahrt wurde. — Deut. 31, 19. heifst es: „und jetzt schreibet **) euch

*) Vgl. Dresde, *de libro foederis p. 10.: haec antegressis consentanee intelligenda sunt. Ibi enim Jehovae effata*, דברי יהוה, *non nisi ea dicebantur, quae complectebatur decalogus, jura vero*, משפטים, *quae capp.* 21—23. *continebantur.*

**) Von Abschreiben ist nicht, wie Mehrere annehmen, die

dieses Lied und lehre es die Kinder Israel, lege es in ihren Mund". Zuerst wird hier geschrieben, dann wird gelehrt. Das letztere ohne das erstere würde nicht lange vorhalten. Das blos mündlich überlieferte würde bald etwas ganz anderes werden, als es ursprünglich war. Ebendas. V. 24 ff. heifst es: „da Moses vollendet hatte zu schreiben die Worte dieses Gesetzes in ein Buch bis zum Schlusse" u. s. w., so dafs also die Niederschreibung des ganzen Pentateuch, mit Ausnahme der Nachrichten über Mosis Lebensende, ausdrücklich ihm beigelegt wird.

Eine nicht geringe Verbreitung der Schrift wird vorausgesetzt durch Deut. 17, 18. 19., wo es von dem künftig zu erwählenden Könige heifst: „Und wenn er sitzt auf seinem Königsthrone, so soll er sich schreiben die Abschrift dieses Gesetzes auf ein Buch, von den Levitischen Priestern. Und es soll bei ihm seyn und er soll darin lesen alle Tage seines Lebens, auf dafs er lerne zu fürchten den Herrn seinen Gott" u. s. w. Wenn schon der König, wie vielmehr denn die Priester und Leviten, von denen er seine Abschrift nehmen soll!

Levit. C. 19, 28. heifst es: „eine gebrannte Schrift, כְּתֹבֶת קַעֲקַע, sollt ihr nicht an euch thun, ich der Herr". Mehrere, wie Cleric., Wichmanshausen, *dissertat.* z. d. St., Rosenm., setzen hier an die Stelle der Schrift eingedrückte Figuren. Allein das כָּתַב heifst immer schreiben, das כְּתָב, מִכְתָּב immer Schrift, nie Zeichen. Das Richtige haben schon die LXX.: *καὶ γράμματα στικτὰ οὐ ποιήσετε ἐν ὑμῖν.* Spencer, *de legg. rit. p.* 416. umschreibt: *gentibus exteris in more est se stigmatis inscribere, ut notis illis se τοῖς Baalim tanquam dominis eorum addictos et mancipatos esse profiteantur. Nolo tamen vos, mihi soli sanctos, notas illas infames et sacrilegas accipere.* Die Sitte, dafs die

Rede. Dem schreibet entspricht das: Und Moses schrieb dieses Lied an dem Tage und lehrte es die Kinder Israel, in V. 21.

Sclaven den Namen ihres Herrn, die Krieger den Namen des Heerführers, die Götzendiener den Namen ihres Götzen am Leibe trugen, war in späterer Zeit weit verbreitet. Philo, *de monarch. l.* 1. *p.* 819. sagt von ihr: *ἔνιοι τοσαύτῃ κέχρηνται μανίας ὑπερβολῇ, ὥστ' οὐδ' ἀναχώρησιν ἑαυτοῖς πρὸς μετάνοιαν ἀπολιπόντες, ἵενται πρὸς δουλείαν τῶν χειροκμήτων, γράμμασιν αὐτὴν ὁμολογοῦντες, οὐκ ἐν χαρτιδίοις, ὡς ἐπὶ τῶν ἀνδραπόδων ἔθος, ἀλλ' ἐν τοῖς σώμασι καταστίζοντες αὐτὴν σιδήρῳ πεπυρωμένῳ, πρὸς ἀνεξάλειπτον διαμονήν.* Auf diese Sitte wird Apoc. 13, 16. 14, 1. angespielt. S. andere Belege bei Spencer l. c. Aus uns. St. nun ersehen wir, daſs diese Sitte schon damals im Schwange ging. Sie zeigt, daſs das goldene Stirnblech des Hohenpriesters mit der Inschrift קדש ליהוה nicht ohne Veranlassung in der Zeitsitte war.

Als Beweis für die Verbreitung der Schrift unter den Ägyptern in dem Mosaischen Zeitalter kann noch das חַרְטֻמִּים dienen als Namen einer Klasse der Ägyptischen Priester. Die Ableitung von חֶרֶט, Griffel, ist wenigstens unter den vorhandenen die wahrscheinlichste, vgl. Hävernick zu Daniel p. 52., Gesen. *thes. II. p.* 520., weit wahrscheinlicher, wie die von Millius aufgestellte, und von v. Bohlen p. 382. erneuerte Ableitung von חור, sehen, und von טום, angebiich = טמן, verborgen seyn. Doch ist auf solchen rein etymologischen Beweis natürlich nicht sicher zu bauen.

Den Angaben des Pentateuch schlieſsen sich die des Buches Josua an. Nach Jos. 15, 15. führte die spätere Stadt Debir vor der Eroberung durch die Hebräer den Namen Buchstadt, קִרְיַת סֵפֶר, LXX.: *πόλις γραμμάτων.* Den Beweis aus diesem Namen für die Verbreitung der Schreibkunst ist selbst Gesen. geneigt als triftig anzuerkennen. Vergeblich sind die Versuche anderweitiger Deutung des Namens, wie sie sich z. B. bei Buddeus, *h. eccl.* 1. *p.* 941., bei Gousset, *lex. p.* 1083., nnd bei Simonis, *on. p.* 67. finden. Der Sprachgebrauch ist in Bezug auf das ספר (vergl. die späte-

ren Erörterungen) zu bestimmt*). Es findet gar keine Wahl zwischen verschiedenen Bedeutungen statt. Auch der Jos. 15, 49. vorkommende zweite vorhebräische Name derselben Stadt, Kirjath Sennah, dient der Erklärung durch Buchstadt eher zur Bestätigung, als zur Widerlegung. Reland, *geogr. p.* 726., bemerkt: *ni fallor jam alii observarunt, Sannah esse idem, quod Arab.* سنة, *constitutio, lex; sic ut Sepher et Sannah voces sint affinis significationis.* Nach dem Zeugnisse, was in diesem Namen enthalten ist, sicherer als ein directes, mufs irgend welche Litteratur schon unter den Kananitern des Mosaischen Zeitalters vorhanden gewesen seyn. Beispiele ähnlicher Städtenamen gibt Trotz zu Herm. Hugo, *de prima scribendi orig. p.* 305. 417. — Josua läfst das Deuteronomium auf Steine schreiben, C. 8., sendet Männer zur Aufnahme des Landes aus, C. 18., verfafst eine Urkunde über die Erneuerung des Bundes mit dem Herrn, C. 24, 26.

Das also steht fest, dafs die Behauptung, der Pentateuch selbst wisse nichts von einer Verbreitung der Schreibkunst unter den Israeliten in dem Mosaischen Zeitalter, als unbedingt irrig zu verwerfen ist. Unsere Beweisführung hat uns aber noch viel weiter geführt. Was der Pentateuch in dieser Beziehung bezeugt, mufs wahr seyn. Die Beweise, die er liefert, sind ebenso unabsichtlich, als zahlreich; sie werden unterstützt durch die Nachrichten über die Verbreitung anderweitiger Cultur unter den Israeliten, ihre Theilnahme an allen Vortheilen, welche in dieser Beziehung Ägypten darbot, dessen damaliger Culturzustand nicht ohne Verbreitung der Schreibkunst gedacht werden kann, bei denen die Schrift tiefer in das öffentliche Leben eingedrungen war, wie vielleicht bei irgend einem andern Volke der alten Welt, vgl. Heeren S. 349. —

*) Nicht einmal die Erklärung von Bertholdt, Wissenschaftskunde 1. p. 88., durch: Schreibmaterialienstadt, Hauptsitz des Handels mit Schreibmaterialien, kann nach ihm zugelassen werden.

Will man die verhältnifsmäfsige Verbreitung der Schreibkunst in jenem Zeitalter läugnen, so mufs man den Pentateuch gänzlich als geschichtliche Quelle verwerfen. Dazu ist man aber wahrlich auch dann noch nicht berechtigt, wenn man sein späteres Alter annimmt.

Die Annahme einer allgemeinen Verbreitung der Schreibkunst wird aber durch die Mosaische Abfassung des Pent. durchaus nicht erfordert. „Mag — bemerkt Bertholdt — der Pent. wirklich ganz so, wie er ist, von Moses Hand herrühren, oder mögen nur die darin enthaltenen einzelnen legislativen Stücke ein eigenhändiges Werk Mosis seyn, so wurden ja diese und so auch das Ganze, — — offenbar nicht geschrieben, von Jedermann gelesen zu werden, sondern vorgelesen sollten diese Gesetze dem Volke werden, wie gleich Moses selbst den Anfang machen liefs. Ex. 24, 7. Mögen also aufser Moses nur noch wenige andere Israeliten von Auszeichnung die Buchstabenschrift erlernt haben, so war es schon genug; denn Moses hat gewifs die Veranstaltung getroffen, dafs die Hohenpriester und wenigstens die Stammfürsten, Ältesten und Volksrichter die Buchstabenschrift erlernen mufsten, um nach seinen Gesetzen die geistlichen und bürgerlichen Angelegenheiten des Volkes leiten und das Recht sprechen zu können".

Hiermit könnten wir diesen Grund als abgethan betrachten. Denn die Gültigkeit der Analogien, welche die weite Trennung der ersten Anfänge der Schreibkunst von ihrer weiteren Verbreitung und von den Anfängen der Schriftstellerei darthun sollen, hat man selbst von der Voraussetzung abhängig gemacht, dafs ein ausgebreiteter Gebrauch der Schreibkunst in dem Mosaischen Zeitalter unerweislich sey. Doch verlohnt es sich wohl der Mühe, näher ins Auge zu fassen, wie es denn eigentlich mit diesen Analogien steht. Man beruft sich besonders auf die Griechen und Römer. Allein die Wendung, welche in neuerer Zeit die Untersuchungen über Homer genommen, hat diese Analogien, wenn auch nicht gradezu in ihr Gegen-

theil verwandelt, doch sehr zweifelhaft gemacht. Müfste man sie aber auch bestehen lassen, so kann man ihnen leicht andere entgegenstellen. Schon das verdient Aufmerksamkeit, dafs die Ägyptische Tradition die Anfänge der Schriftstellerei in das graueste Alterthum versetzt. Ihren frühesten Königen legten die Ägypter ihre geschriebenen Gesetze bei, vgl. Diod. 1, 106., deren hohes Alter wirklich durch ihren inneren Charakter bestätigt wird, vgl. Heeren p. 347. In Bezug auf das hohe Alter der Schriftstellerei in Ägypten stimmen alle Nachrichten überein, vgl. die vollständige Zusammenstellung derselben bei Zoega S. 501 ff. Auch die Phönizische Tradition scheint Schrift und Schriftstellerei eng verbunden zu haben. Der Betrüger Philo würde seinen Sanchuniathon wohl nicht in so frühe Zeit versetzt haben, wenn er hier nicht auf die Ansicht des Volkes von dem hohen Alter der einheimischen Schriftstellerei fufsen konnte; sein Sanchuniathon macht den Erfinder der Buchstabenschrift zugleich zum ersten Schriftsteller. Wie das Kirjath Sepher voraussetze, dafs irgend welche Litteratur unter den Kananitern des Mosaischen Zeitalters vorhanden war, haben wir schon gesehen. Mögen aber auch diese Analogien manche Einwendung zulassen, der sichere Boden der Geschichte bietet uns solche in Menge dar, die über allen Einwand erhaben sind. Ulphilas gab den noch ganz rohen Gothen mit dem Alphabete zugleich auch die Übersetzung der heiligen Schrift, vgl. Ulphilas von Zahn S. 21. Und was unter allen Analogien die beweisendste ist, die ersten Anfänge der Schreibkunst unter den Koreischiten fallen allen Zeugnissen zufolge in die Zeit kurz vor Mohammed, und doch wurde der Koran sofort vollständig in Schrift verfafst; vgl. De Sacy, *histoire de l'écriture parmi les Arabes*, in den Memoiren der Acad. der Inschriften, t. 50. bes. p. 309 ff., Ewald, *gramm. Arab.* p. 9. Bei den Äthiopern war die Einführung des Alphabetes und die Einführung der heiligen Schrift gleichzeitig, vgl. De Sacy p. 284 ff.; und bei den Armeniern, den Georgiern, den

Illyriern u. s. w. faſste die Schrift erst dadurch Wurzel, daſs die heilige Schrift in ihre Sprache übersetzt wurde.

Wir müssen aber, um den Beweis aus den Analogien ganz zu beseitigen, der Sache noch tiefer auf den Grund gehen. Wolf, indem er den weiten Abstand der Schriftstellerei bei den Griechen von der ersten Einführung der Schreibkunst bei ihnen behauptete, sucht den Grund dieser vermeintlichen Thatsache in den äuſsern Schwierigkeiten, welche das Schreiben im höchsten Alterthum darbot, vgl. l. c. p. 58.: *Superato operoso labore, ut peregrinae notae patriis sonis aptarentur, novaeque subderentur vocalibus et iis literis, quibus Phoenicum scriptura caruisset, — — longum hinc et multis modis impeditum iter restabat, donec artem habilibus instrumentis aptam cultior doctrinis populus ad brevium paginarum, tum ad justam librorum scriptionem adhiberet.* In neuerer Zeit aber hat man erkannt, daſs der menschliche Geist in der Befriedigung wahrer und tiefgefühlter Bedürfnisse nicht durch solche rein äuſsere Hindernisse aufgehalten werden kann, daſs der Grund der Thatsache, wo sie wirklich stattfindet, vielmehr auf dem Gebiete des Geistes selbst, darin gesucht werden muſs, daſs dieser noch keine innere Nöthigung zu ausgedehnterem Gebrauche der Schrift empfand. Man sieht ein, daſs das: Noth bricht Eisen, am unbedingtesten da sich bewahrheitet, wo eine innere, geistige Nöthigung stattfindet, daſs also nnr das Nichtvorhandenseyn der letzteren den Erklärungsgrund der Thatsache abgibt. So bemerkt O. Müller l. c. p. 288.: „Dies arme Surrogat anzuwenden, kann besonders ein so hörlustiges und feinhöriges Volk, als die Griechen waren, zuerst nur die äuſserste Noth und der dringendste Zweck bewogen haben, also das Streben Einzelnes, wie Namen, Zahlen, als ein Unwandelbares den fernen Enkeln zu überliefern". Nicht die Mühsamkeit des Schreibens erscheint hier als Grund der späten Entstehung einer Literatur, sondern die Hörlustigkeit und Feinhörigkeit der Griechen, welche sie die Schrift

nur als ein armes Surrogat der mündlichen Mittheilung betrachten liefs. Nitzsch sagt l. c. p. 18.: *Scimus vivae vocis usum non literaturae inopia, sed naturae judiciis, sed humanitatis quadam lege, sed dicendi genere, Graecorum denique virtute ac flore constitisse.* Derselbe weist p. 28 ff. nach, wie jedes Volk aufschrieb, *quod aut sanctum nimis habuit, quam ut memoriae soli committeret, aut nimis operosum, quam ut memoriae solius ope confici recte ac teneri potuerit*, wie z. B. der Grund des Nichtaufschreibens der Gesetze bei den Spartanern einzig und allein darin zu suchen ist, dafs sie bei ihrer steifen Anhänglichkeit an dem Hergebrachten gar kein Bedürfnifs des Aufschreibens empfanden, welches einen Widerspruch zwischen Gesetz und Neigung voraussetzt (vgl. z. B. p. 42.: *Spartani illud semper jactarunt legum vigorem non literato monumento, neque formulis, quas cives discere juberentur, sed assuetudine et usu optime constare)*; wie sobald das Bedürfnifs eintrat, auch das Aufschreiben erfolgte, vgl. z. B. p. 64.: *Si vero a more majorum aliquando defecit, tum maxime scribendae et consignandae legis necessitas potius incidit.*

Wie wenig ein ausgedehnter Gebrauch der Schrift von blos äufseren Umständen abhängt, wie sehr er durch geistige Bedürfnisse bestimmt ist, das läfst sich auch durch das Beispiel von Völkern beweisen, welche, ungeachtet in ihren Umgebungen die Schrift in dem vielfachsten Gebrauche und in der höchsten Ausbildung vorhanden war, ungeachtet sie selbst mannigfache Veranlassung hatten sich ihrer zu bedienen, doch so lange ihren Gebrauch verschmähten, bis ein lebhaftes geistiges Bedürfnifs in ihnen erwachte. Die Himjariten z. B. waren ein mächtiges und reiches Volk, das in den engsten und mannigfachsten Verbindungen mit Völkern stand, bei denen der Gebrauch der Schrift durch alle Verhältnisse des Lebens hindurchging. Dennoch vermochte die aus Äthiopien ihnen zugekommene Schrift bei ihnen keine Wurzel zu fassen. Zur Zeit der

Einführung des Islamismus war die Schrift in Jemen fast ganz wieder untergegangen (vgl. de Sacy p. 293.). Mit der Einführung des Koran aber setzte sie sich für immer fest. Erst da man sie zur Befriedigung des höheren Bedürfnisses sich angeeignet, wandte man sie auch zur Befriedigung der niederen Bedürfnisse an. Bis dahin sprach man mit dem Vormohammedischen Dichter bei de Sacy p. 301.: *J'ai appris l'ABGD, et toute la famille de Moramer* *), *j'ai noirci d'encre mes vêtemens, et je ne suis pas néanmoins devenu un écrivain.* Mohammed stellt sich beständig entgegen das Volk der Schrift, اهل الكتاب, die Juden und die Christen, und die Idioten, die Araber, und macht also die litterarische Bildung ganz abhängig von der Theilnahme an einer geschriebenen Offenbarung.

Bei dieser Lage der Sache nun können Analogien gar nicht auf so rohe und äufserliche Weise in Anwendung gebracht werden, wie es von den Gegnern geschieht. Sie beweisen nur soviel, dafs im Alterthume ein ausgedehnterer Gebrauch der Schrift nur dann stattfand, wenn ein mächtiges geistiges Bedürfnifs dazu trieb, dafs damals noch nicht die kleinlichen Ursachen wirksam waren, welche jetzt so Manchen *invita Minerva* zum Schriftsteller machen. Sie legen uns die Verpflichtung auf, die innere Nothwendigkeit der schriftlichen Abfassung des Pentateuch nachzuweisen. Der aufgestellte Satz: die Völker des Alterthums schrieben nicht mehr, als sie schreiben mufsten, bleibt wahr, nur nicht in dem Sinne, in dem er aufgestellt worden. Das Müssen mufs nur ideeller aufgefafst werden.

Warum schrieb Moses den Pentateuch nieder? Eine allgemeine Antwort auf diese Frage liefern uns die schon p. 467 ff. angeführten Stellen. Gottes Thaten und seine Gesetze waren ihm zu wichtig und zu heilig, als dafs er sie allein dem unsichern Gedächtnifs anvertrauen konnte. Es würde dies Mangel an Ehr-

*) Die sämmtlichen Buchstaben. Moramer, der Hauptbeförderer der Schreibkunst unter den Arabern.

furcht gegen Gott verrathen haben *). Tiefer in das Wesen der Sache führen uns die beiden Stellen Deut. 31, 19. 20. u. V. 26. 27. An der ersteren heiſst es in Bezug auf das Abschiedslied des Moses: „Und jetzt schreibet euch auf dieses Lied u. s. w., auf daſs mir sey dieses Lied zum Zeugen wider die Söhne Israels. Denn bringen werde ich sie in das Land, das ich geschworen habe ihren Vätern, flieſsend von Milch und von Honig, und sie essen und werden satt und fett, und wenden sich zu andern Göttern und dienen ihnen und verachten mich, und machen zu nichte meinen Bund. Und wenn sie dann treffen groſse Übel und Nöthe, so tritt dieses Lied als Zeuge wider sie auf; denn nicht wird es vergessen werden aus dem Munde ihres Geschlechtes; denn ich kenne ihren Sinn, den sie schon heute haben, noch ehe ich sie bringe in das Land, das ich geschworen." An der zweiten Stelle heiſst es in Bezug auf das ganze Gesetz: „Nehmet dieses Gesetzbuch und leget es zur Seite der Bundeslade des Herrn eures Gottes, und es sey dort wider dich zum Zeugen. Denn ich kenne deine Widerspenstigkeit und deinen harten Nacken; siehe jetzt, da ich noch bei euch bin, empört ihr euch wider den Herrn und wie nun gar nach meinem Tode." — Diese Stellen zeigen, was auch aus einer Menge anderer hervorgeht, vgl. z. B. Deut 9, 24: „ihr seyd ungehorsam gewesen dem Herrn von dem Tage an, da ich euch gekannt habe", wie klar Moses das Verhältniſs des Gesetzes zu dem Volke einsah, wie tief er erkannte, daſs die Jehovahreligion in entschiedenem Widerstreite gegen die Neigungen des Volkes stand. Bei dieser Erkenntniſs nun muſste Moses entweder seinen Beruf ganz aufgeben, oder er muſste Gottes Thaten und Reden schriftlich aufzeichnen, um sie dadurch vor der Vergessenheit

*) O. Müller bemerkt l. c. p. 292. in Bezug auf die Spartaner: „wenn eine einzelne Formel, wie die von Plutarch überlieferte Rhetra u. s. w. aufgezeichnet wurde, so geschah es nur, um eine ehrfürchtige Verehrung gegen diesen Befehl des Gottes auszudrücken."

und der Entstellung zu sichern, welche die nothwendige Folge der von ihm erkannten sittlichen Beschaffenheit des Volkes waren. Der Umstand, der bei den Griechen später das Aufzeichnen ihrer bürgerlichen Gesetze nothwendig machte, der Gegensatz zwischen Gesetz und Neigung, fand bei dem göttlichen Gesetze von Anfang an statt. Eine Offenbarung, die nicht über den sittlichen und religiösen Standpunct der Gegenwart hinausgeht, kann nicht Offenbarung seyn. Jede wirkliche Offenbarung ist dem Sauerteige gleich, welcher in die Masse eingesenkt, sie erst nach und nach durchsäuert. — Ferner, von den mannigfachen Zwecken des Gesetzes wird hier nur einer hervorgehoben, der nämlich, dafs es zum Zeugnifs wider das ungehorsame Volk dienen soll. (Calv.: *quum multiplex sit doctrinae usus, una tantum pars attingitur, nec enim in eum modo finem lex scripta fuit, ut testis esset ad populum damnandum, sed ut norma esset piae sanctaeque vitae et paterni dei favoris testimonium. Sed quia cum duris et superbis capitibus negotium erat, denuntiat Moses, quoties in medium prodibit haec doctrina inexcusabilem fore eorum contumaciam.)* Wenn nun Moses voraussetzt, dafs dieser Zweck nicht durch das blofse mündliche Gesetz erreicht werden könne, dafs dazu die schriftliche Aufzeichnung unumgänglich nothwendig sey, so gilt diese Voraussetzung auch in Bezug auf die übrigen Zwecke. Denn worauf beruht diese Voraussetzung wohl anders, als auf der Einsicht, dafs das blos mündlich fortgepflanzte Gesetz sich wider die Neigung nicht halten kann, dafs es durch sie der Vergessenheit übergeben, verfälscht und entstellt wird. Der Wunsch aber, sich von dem Gesetze zu befreien, wird eben so sehr, wie von der Furcht, durch dasselbe gerichtet zu werden, auch von dem Streben hervorgerufen, sich auf leichte und dem Fleische angenehme Weise mit Gott abzufinden, sich seiner Gnade getrösten zu können, ohne auf der rauhen Bahn der Verläugnung zu wandeln. Wer diefs thut, heifst es, wird dadurch leben. Leben will man, so setzt man, so lange nicht ein fest

und bestimmt gegenüberstehendes Gotteswort vorhanden ist, ein *quid pro quo*. Das Sündengift wird nach und nach zum Sündenkissen. Die Resultate der sündigen Neigung werden den Lehrsätzen der göttlichen Offenbarung substituirt, und wirken weit verderblicher, weil der Stempel der göttlichen Auctorität ihnen aufgedrückt wird. Auch das Aufschreiben der göttlichen Offenbarung vermag freilich nicht, ihr unbedingte Sicherheit gegen die Neigung zu gewähren. Diese macht sich noch immer Luft, weniger durch Verfälschung — vor dieser bewahrt die äufsere Schwierigkeit, die in der Vielheit der Handschriften liegt, und aufserdem eine heilige Scheu — als durch falsche Erklärung und durch Nebenordnung der Tradition. Allein nichts desto weniger wird doch durch die schriftliche Aufzeichnung unendlich viel geleistet. Wo eine schriftliche Offenbarung vorhanden ist, da ist nicht blos die Möglichkeit, sondern auch die Sicherheit einer Reformation gegeben, da macht sich immer zu seiner Zeit das Gotteswort Bahn durch die Menschensatzungen hindurch, und diese verfliegen wie leichte Spreu. Ohne Schrift dagegen ist die einmal entstandene Corruption unheilbar; schuldig sind nur die ersten Urheber; die späteren Generationen sind unverschuldetem und unvermeidlichem Irrthume preisgegeben.

Aus diesen Bemerkungen erhellt, mit welchem Rechte man gegen die Mosaische Abfassung des Pentateuch also argumentirt, als ob es sich um ein Kochbuch oder eine Anecdotensammlung aus dieser Zeit handelte. Wie das Müssen ein durchaus relatives ist, wie es ganz durch die bei den verschiedenen Völkern verschiedene Werthschätzung der Objecte des Schreibens bestimmt wird, das zeigt doch wohl hinlänglich die Geschichte. Die Römer pflanzten ihre *incondita carmina* mündlich fort, während sie schon längst sorgfältig geschriebene öffentliche Denkmahle hatten; die Griechen hatten geschriebene Gedichte, als sie noch nicht daran dachten, die Gesetze aufzuschreiben. Bei einem Volke, dessen Herz und Seele die Religion bildet,

dürfen wir wohl von vorn herein die Aufzeichnung ihrer schriftlichen Urkunden gleich in den Anfängen seines Daseyns erwarten.

Wenn Lycurg nur soviel schrieb, als er schreiben mufste (vgl. Nitzsch l. c. p. 58.), so brauchte er nur sehr wenig zu schreiben. Denn aufser den einzelnen streitigen Puncten hatte das Gesetz an dem Herkommen seine feste Grundlage und Stütze. Wenn Moses soviel schrieb, als er schreiben mufste, so mufste er viel schreiben. Denn die meisten Lebensverhältnisse wurden durch ihn neu geordnet, und das Alte, was beibehalten wurde, erhielt meist neue Fassung. Mehr als er schreiben mufste, schrieb aber auch Moses nicht. Die Gränzen sind von ihm genau beobachtet worden. Wo das Herkommen unverändert bestehen blieb, da finden wir im Pentateuch eine Lücke. Es ist unmöglich, aus ihm ein vollständiges System des Rechtes in der Mosaischen Periode zu geben. Diefs hat schon Michaelis M. R. Th. I. §. 3. 16. nachgewiesen, und zugleich bemerkt, dafs diese Lücken im Rechte der Israeliten selbst sich nicht fanden. Die Ehescheidung z. B. wird nirgends weder verboten noch erlaubt. Es wird nur verboten, die Frau wiederzunehmen, nachdem sie einen andern geheirathet. Nirgends steht geschrieben, dafs mit Ausschlufs der Töchter, nur die Söhne erben sollen. Nach dem Herkommen waren die Töchter überhaupt nicht erbfähig; nur die auf bestimmte Veranlassung festgesetzte Ausnahme, dafs im Falle des Absterbens des Vaters ohne Söhne die Töchter erben sollten, findet sich Num. C. 27. schriftlich aufgezeichnet. — Ebenso unmöglich ist es auch, aus dem Pentateuch eine klare Einsicht in die bürgerliche Verfassung der Israeliten in dem Mosaischen Zeitalter zu gewinnen. Unsere ganze Kenntnifs beruht hier, so weit das Alte bestehen blieb, blos auf beiläufigen Notizen, und ist daher höchst fragmentarisch. Die wichtigsten Verhältnisse bleiben uns hier ganz dunkel. Man versuche es einmal, aus den verschiedenen Stellen, wo der אלפים gedacht wird, etwas Bestimmtes über die Beschaffenheit dieser Eintheilung, ihren Ursprung und ihr Verhältnifs zu andern

sonst vorkommenden auszumitteln, die Stellung der Ältesten, der Stammesfürsten, der Schoterim u. s. w. zu bestimmen *).

Einen andern Hauptgrund gegen die Mosaische Abfassung des Pentateuch entnimmt man aus dem angeblichen Nichtvorhandenseyn bequemer Schreibmaterialien in jenem Zeitraume.

Allein ließe sich dieß auch erweisen, so hätte man damit sein Ziel noch keinesweges erreicht. Dieß zeigt eine merkwürdige Analogie, die der ersten Aufzeichnung des Coran. Sie geschah auf den unbequemsten Materialien von der Welt, und doch übertrifft der Coran an Umfang bedeutend den Pentateuch: „*les fragmens de l'alcoran, qui avoient été mis par écrit du temps de Mahomet, et dont on se servit dans la suite, sous le règne d'Abou-Bekr, pour en former un recueil complet, étoient écrits, non pas seulement sur des morceaux de cuir ou de parchemin, mais aussi sur des feuilles de palmier, sur des pierres blanches et plates, sur des os, tels qu'omoplates et cotes.*" De Sacy l. c. p. 307.

Es heißt den Menschengeist tief herabsetzen, wenn man meint, daß ganz äußerliche und kleinliche Umstände ihn an der Befriedigung tief und lebhaft empfundener Bedürfnisse hindern können. Weit mehr seiner Natur angemessen und in Übereinstimmung mit der Geschichte ist, was in dieser Beziehung Nitzsch bemerkt, l. c. p. 71.: *saepe in artium historia hoc vidisse suffecerit, qua aetate expeti quaeque coepta sit. Ut enim primum alicuius utilitas studiumque augescit, sem-*

*) Die Mosaische Gesetzgebung steht durchaus im Gegensatze gegen die Charten- und Constitutionsmacherei des 19ten Jahrhunderts. Wie der früheren, so läßt Moses auch der zukünftigen geschichtlichen Entwickelung ihr Recht. Die Thatsachen, welche diese zarte Schonung des Moses gegen die Geschichte bekunden, sind von Vatke p. 202 ff. ganz verkannt und zu unrichtigen Schlüssen benutzt worden, wie wir dies später ausführlich nachweisen werden.

per alterutrum usu venit: aut quam potest expeditissimam suppellectilem reperit usus, aut impeditiorem subigit.

Wie steht es aber mit den Beweisen gegen das Nichtvorhandenseyn bequemer Schreibmaterialien in dem Zeitalter Mosis? Ihre nähere Prüfung wird zeigen, dafs sie unglaublich schwach sind. Sie zerfallen in allgemeine u. besondere. Die ersteren sind folgende. 1) Dafs man sich zuerst der rohesten Schreibmaterialien, der Steine, Metallstücke u. s. w. bedient, und zwar durch lange Zeiträume hindurch, glaubt man aus der allgemeinen Analogie des Fortschrittes vom Unvollkommnen zum Vollkommnen in den Künsten schliefsen zu können. Allein solche Vorurtheile werden nur zu oft durch die Geschichte widerlegt; ein glücklicher Zufall führt oft Entdeckungen herbei, durch welche viele Stufen übersprungen werden. Und dann kann das schwerer zu behandelnde Material jedenfalls doch nicht als solches, sondern nur als das sich am leichtesten darbietende den Vorzug haben. Dafs dies nun aber Steine, Erztafeln u. s. w. seyen, müssen wir entschieden bestreiten. Sich z. B. der Häute zu bedienen, liegt weit näher, zumal wenn sich nachweisen läfst, dafs die künstliche Bereitung derselben zu anderem Zwecke schon längst erfunden und im Gebrauche war. 2) Die Ursprünglichkeit harter und roher Schreibmaterialien werde durch die Bezeichnungen des Schreibens bezeugt. „Γράφειν und χαράσσειν bedeuten eingraben, einschneiden in harte Massen; כתב wechselt als gleichbedeutend mit בֵּאֵר oder בָּאַר, eingraben auf Tafeln ab, wie Hab. 2, 2. vgl. mit Deut. 27, 8. unwidersprechlich darthut. חרת wird vom Eingraben der Schriftzüge gebraucht Ex. 32, 16." Hartmann p. 617. vgl. Gesen. *Thes. I. p.* 175. *Win. s. v.* באר. Allein alle diese sprachlichen Wahrnehmungen sind nicht probehaltig. Γράφειν bedeutet, wie wir schon nachgewiesen haben, nicht eingraben, und χαράσσειν bedeutet nicht schreiben; auch dem חרת liegt diese Bedeutung fern. כתב bedeutet ursprünglich und von Haus aus schreiben, nichts anderes. Die Zusammensetzung mit באר in Hab. 2, 2. kann für die Bedeutung

eingraben gar nichts beweisen, aus doppeltem Grunde, theils weil die Annahme, daſs die beiden zusammengestellten Wörter vollkommen gleichbedeutend seyen, durchaus unbegründet ist, theils weil das באר dort ebensowenig, wie sonst je, eingraben bedeutet. Es heiſst: „und es antwortete mir der Herr: schreibe Gesicht und mache deutlich, בָּאֵר, auf den Tafeln, damit laufe der es liest." Die Bedeutung eingraben verträgt sich hier schon nicht mit dem angegebenen Zwecke. Zwischen dem Eingraben und der allgemeinen Lesbarkeit findet kein Zusammenhang statt. Dieser Zusammenhang erfordert, daſs das באר das Schreiben in deutlichen und groſsen Zügen bezeichnet, vergl. das בְּחֶרֶט אֱנוֹשׁ, mit Menschengriffel, mit einer Schrift, welche alle ohne Unterschied lesen können, Jes. 8, 1. — Die Stelle ruht auf Deut. 27, 8.: „und du schreibest auf die Steine alle Worte dieses Gesetzes, sehr deutlich," בָּאֵר הֵיטֵב. Der Prophet weist darauf hin, daſs derselbe Grund, welcher dort die Vorschrift des Schreibens in groſsen, deutlichen Charakteren hervorrief, die ausnehmende Wichtigkeit des zu Schreibenden für das ganze Volk, auch hier, bei seiner Weissagung, stattfinde. An der Grundstelle nun kann die Bedeutung eingraben schon deshalb nicht stattfinden, weil, wie wir schon nachgewiesen haben, das Gesetz nicht in die Steine eingegraben, sondern auf Kalk geschrieben wurde. Endlich, die Bedeutung deutlich machen ist an der einzigen Stelle, wo das באר sonst noch vorkommt, Deut. 1, 5., über allen Zweifel erhaben. Man ist nicht mehr berechtigt, ihm die Bedeutung eingraben beizulegen, wie jede andere. — Im Syrischen, Chaldäischen und Arabischen bedeutet das כתב nichts anderes, als schreiben, und auch im Arabischen ist diese Bedeutung eigentlich die einzige. Denn die auſserdem bei dem Verbo und seinen Derivatis vorkommenden lassen sich sämmtlich aus ihr ableiten. So ist z. B. كُتَّب *parva sagitta, qua pueri jaculari discunt*, ein Pfeil, dessen sich Schreibeschüler bedienen; مُكَتَّب *botrus, cujus pars comesta,*

eigentlich eine beschriebene, eine angebissene Traube; in Bezug auf كَتَّبَ *congregavit, disposuitque in turmas equites,* und كَتِيبَة, *exercitus, cohors equitum,* bemerkt schon Schultens z. Hiob p. 338.: *Sciendum a scribendo et illas notiones fluxisse, quatenus exercitus scribitur, seu conscribitur; itemque describitur, i. e. disponitur et ordinatur.* Zwar wird in dem Lex. von Scheid und Groenewood p. 279. bemerkt: כתב *Arabice pupugit, instrumento acuto incidit, sculpsit; hinc incidit, insculpsit literas, inscripsit, scripsit.* Allein die angebliche Grundbedeutung ist dem כתב rein angedichtet, von dem Vorurtheile der Ursprünglichkeit roher Schreibmaterialien aus, bei dessen Richtigkeit man allerdings erwarten müfste, noch Spuren in der Sprache vorzufinden, so dafs unsere negative Beweisführung zugleich positive Bedeutung gewinnt *). 3) Die Ursprünglichkeit der rohen und harten Schreibmaterialien werde von dem Pentateuch selbst und von dem Buche Josua an mehreren Stellen bezeugt. Man habe nach ihnen auf Steine, Metall und Holz geschrieben. Diesen besonders von Vater l. c. p. 524. geltend gemachten Grundsatz hat schon Bertholdt in seiner Lächerlichkeit dargestellt. *Publica monumenta et leges* — bemerkt Nitzsch l. c. p. 73. — *ligno, lapidi, aeri antiquissimis temporibus non aliam ob causam incisa sunt, quam semper factum est, atque etiam Pindari hymnus lapidi insculptus videbatur in Ammonio* (Paus. 9, 16.). Wie stattlich liefse sich nicht mit solchem Grunde beweisen, dafs wir noch jetzt kein Papier haben! Im Zeitalter der Maccabäer war hie-

*) Wir machen noch darauf aufmerksam, dafs die Thatsache, dafs das כתב, so weit wir den Sprachgebrauch verfolgen können, schreiben und nichts anderes bedeutet, auf ein sehr hohes Alter der Schreibkunst unter den Semiten hinweist. Bei Völkern, welche erst verhältnifsmäfsig spät in den Besitz der Schreibkunst gelangten, kommt die Benennung desselben entweder zugleich noch in einer ursprünglichen weiteren Bedeutung vor, oder sie ist mit der Schrift zugleich von einem fremden Volke herübergenommen worden, vgl. p. 418.

nach sicher kein Stückchen Pergament anzutreffen; denn man schrieb ja nach 1. Macc. 8, 22. 14, 20. 26. auf kupferne Tafeln! Das Buch Hiob muſs hiernach sicher uralt seyn; denn sein Verfasser wünscht, daſs sein Glaubensbekenntniſs auf Blei geschrieben oder in Stein eingehauen werden möge. In seinem Zeitalter hatte man also noch gar keine bequemeren Schreibmaterialien. — Der Decalog muſste auf steinerne Tafeln geschrieben werden, und wenn man auch zwischen noch so vielen bequemeren Schreibmaterialien die Wahl hatte. Dieser Umstand hatte symbolische Bedeutung. Der Stein wies hin auf die Unvergänglichkeit, welche das Gesetz als Ausdruck des auf dem göttlichen Wesen beruhenden göttlichen Willens besitzt, bildete das: *ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται* ab. Daſs das Gesetz tief eingegraben werden sollte in den Stein, symbolisirte, daſs es tief in das Herz eingegraben werden sollte. Daſs diese Bedeutung schon unter dem A. B. erkannt wurde, zeigen Stellen, wie Prov. 3, 3. 7, 3.: „schreibe sie auf die Tafel deines Herzens", und besonders Jerem. 17, 1.: „die Sünde Judas ist geschrieben mit eisernem Griffel, mit stählerner Spitze eingegraben auf die Tafel ihres Herzens." Der Prophet weist hin auf den grellen Widerspruch der Wirklichkeit gegen die Idee. Das Eingraben des Gesetzes auf die steinernen Tafeln bezeichnet, daſs es tief ins Herz eingegraben werden soll. Ebenso tief aber, wie nach der Idee der Wille Gottes im Herzen sitzen soll, sitzt dort in der Wirklichkeit der Eigenwille, die Sünde.

Auſser diesen allgemeinen Gründen hat man noch besondere Einwendungen gegen das Alter derjenigen Schreibmaterialien erhoben, an welche zunächst gedacht werden kann. Wir müssen daher diese einzeln betrachten.

Die Bereitung des Papieres aus den Häuten der Papyrusstaude ist eine höchst einfache; sie erfordert nicht mehr Kunst, wie die Anwendung desselben Materials, deren Ex. 2, 3. gedacht

wird. In eine spätere Zeit, wie die Mosaische, diese Erfindung herabzusetzen, hat man auch nicht den Schein eines Grundes. Denn die Behauptung des Varro, bei Plinius *h. n.* 13, 21., daſs sie erst in das Zeitalter Alexanders gehöre, entstanden aus einer Verwechselung der Erfindung mit der späteren Vervollkommnung, vielleicht auch bloſse ungenaue Bezeichnung der letzteren, wird jetzt allgemein als irrig erkannt. Schon Herod. 5, 58. reicht hin zu ihrer Widerlegung; eines weit älteren Gebrauches erwähnt Cassius Hemina bei Plin. C. 27. Der besonnene Zoega bemerkt l. c. p. 550.: *Quo temporis intervallo coeperint Aegyptii scribere in plagulis ex papyri cortice compactis prorsus ignoratur, et operam perdere reor, qui conjectura id assequi tentantur.* „Daſs der Gebrauch der Pflanze zur Verfertigung des Papyrus in Ägypten sehr alt war — bemerkt Heeren S. 361. — wenn es gleich unmöglich ist, den Zeitpunkt der Erfindung zu bestimmen, läſst sich jetzt nicht mehr bezweifeln, seitdem in den Catacomben von Theben so viele Papyrusrollen gefunden sind. Sie lassen keinen Zweifel übrig, daſs die Ägyptische Litteratur reichhaltiger gewesen seyn muſs, als man sonst glaubte." Schlosser, l. c. 1, 1. p. 194. sagt: „die Erfindung des Schreibmaterials aus einer dreiseitigen Binse, die jetzt nicht mehr häufig gefunden wird, ist uralt." Nitzsch l. c. p. 81. 82. bezeichnet die Meinung von Böttiger (N. T. Merkur 1796), auf den sich die Gegner als auf einen Sachverständigen so zuversichtlich berufen (vergl. z. B. Hartmann S. 630.), daſs der Gebrauch des Ägyptischen Papieres erst in der zweiten Hälfte des 7ten Jahrhunderts begonnen, als jetzt völlig veraltet. Es sey ausgemacht, daſs der Regierung Psammetichs nicht die erste Bereitung, sondern nur die Verbreitung des Papieres angehöre.

Der Byssus, über dessen Bereitung zu vgl. Rosellini l. c. 2, 1. p. 341 ff., wird schon in der Genesis ausdrücklich erwähnt; die schon damals bestehende Sitte des Einbalsamirens setzt sein Vorhandenseyn voraus; die Kleider der Priester, die

Decken der Stiftshütte wurden daraus gemacht. Nun fällt aber in die Augen, daſs das Vorhandenseyn eines Materials, wie der Byssus, und sein Gebrauch zum Schreiben, falls nämlich nicht schon ein anderes bequemeres Material vorhanden war, zusammenfallen muſste. Dies zeigt schon der unabhängige Gebrauch der *libri lintei* bei verschiedenen Völkern. Hartmann beruft sich darauf, Vater habe die Nichtanwendung dieses Materials znr Zeit Mosis hinreichend erwiesen. Aber wie in aller Welt kann doch wohl hinreichend erwiesen werden, wofür auch nicht der Schein eines historischen Zeugnisses vorliegt? Vater war doch auch wirklich so klug (S. 529 ff.), nur erweisen zu wollen, daſs man keine bestimmten Gründe für den Gebrauch des Byssus zum Schreiben im Mosaischen Zeitalter habe. Ausdrückliche historische Zeugnisse gibt es hiefür allerdings nicht, aber ebenso wenig auch auch für das Gegentheil. Für unseren Zweck genügt es vollkommen, die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit des Gebrauches nachzuweisen und daſs diese vorhanden sind, kann nicht ohne gänzliche Willkühr geläugnet werden.

Wir kommen zu den Thierhäuten. Wir wollen hier zuerst einen falschen Grund für das hohe Alter dieses Schreibmaterials, den mit man groſser Zuversicht geltend gemacht hat (vgl. zuletzt Hävernick l. c. p. 281.), beseitigen, und dann die richtigen Gründe aufstellen. Man behauptet, der Hebräische Name des Buches, ספר, bezeichne ursprünglich ein Abgeschabtes, und zwar werde das Stammverbum im Aramäischen beständig vom Abschaben, Abkratzen der Haare gebraucht. Daraus folge, daſs mit dem Gebrauche der Schrift der Gebrauch der Thierhäute als Schreibmaterial aufgekommen sey. Wir müssen hier um so mehr etwas tiefer in die Sache eindringen, da Andere sich die angebliche Grundbedeutung *radere, scalpere*, zur Begründung falscher Resultate zu nutze gemacht haben. So bemerkt z. B. Winer: *notio primaria in radendo, scalpendo. Hinc sign. scripsit, quod antiqui homines in pri-*

maria scribendi simplicitate scalpebant literas in lapidibus, *lateribus*, *plumbo*, *cortic. arborum*. Diese Behauptung mufs schon zur Vervollständigung der S. 482. gegebenen Ausführung geprüft werden. Hug l. c. p. 38., will aus dem ספר erweisen, dafs das älteste Schreibmaterial unter den Hebräern Tafeln waren, die man mit Sorgfalt durch Schaben und Abreiben ebnete und dann mit einem Teige oder Kitt überzog. — Geht man tiefer in die Sache ein, so zeigt sich, dafs die Benennung ספר sich gar nicht auf das Schreibmaterial, sondern auf den Inhalt bezieht, und der ehrliche Buxtorf (*lex. Chald. p.* 534.) behält Recht mit seiner Bemerkung: *liber ab enarrandis et recensendis rebus dictus*. Die wahre Grundbedeutung des ספר kann nur die seyn, aus der sich die mannigfachen Bedeutungen des Wortes in allen Sem. Dialekten auf leichte und ungezwungene Weise ableiten lassen. Das wird man sicher mit der Bedeutung schaben, scheeren, oder gar speciell die Haare abschaben, vergeblich versuchen. Nehmen wir dagegen als Grundbedeutung die an: rein, hell, klar, fertig machen, ordnen, so haben wir eine Einheit, welche das verschiedenartigste unter sich fafst. So im Arab. die Bedeut.: *everrit domum*, *pulverem*, *abrasit*, *composuit rem dissidiumve inter duos*, *capistravit camelum*; *intrans. illuxit*, *emicuit aurora*, *retexit vultum mulier*, *aperto vultu conspicua*, *abiit ad iter* (eig. fertig seyn). سَفْرٌ, Feile, سَفَرٌ, *albedo*, *nitor*, *dies*, سفير, *decidua arboris folia*; *legatus*, *internuntius*, *sequester*, *arbiter*, *qui dissidia inter homines componit*, die Sachen ins Reine bringt. Im Chald. *radere*, *tondere*, ספירא *ramentum abrasum*, *veluti pili ex collo et cauda equi*. Im Hebräischen zuerst das ספיר als Name des Edelsteines, der reine, klare. Dann das Verbum in der Bedeutung zählen, erzählen, zu welcher von der Bedeutung *rasit*, *abrasit* nur ein sehr gewaltsamer Übergang statt findet. Davon סֵפֶר, eig. Erzählung dann Schrift; סֹפֵר, ursprünglich

nicht Schreiber, sondern einer der mit Schrift zu thun hat, γραμματεύς. Im Zabischen heiſst סְפַר zugleich Buch und Morgen, beides von dem gemeinsamen Begriff der Aufhellung ausgehend.

Wir dürfen aber den Verlust dieses Beweises nicht bedauern. Es stehen uns genug andere probehaltige Beweise zu Gebote. Die Üblichkeit künstlicher Bereitung der Thierhäute in dem Mosaischen Zeitalter erhellt aus der Beschreibung der Stiftshütte, wo mehrere Arten derselben, unter andern auch der Saffian, vorkommen. Die Anwendung solcher Häute zum Schreiben zeigt Num. 5, 23. Der Priester soll hienach die Flüche wider die Ehebrecherin auf ein ספר schreiben und dieses abwischen in das Wasser des Wehes hinein. Hier wird ein Material vorausgesetzt, welches so fest war, daſs es nicht zerging, wenn es ins Wasser getaucht wurde, was nicht auf das Papier paſst, von dem die Dinte durch Wasser leicht abgelöst werden konnte, was den Byssus ausschlieſst; was den Namen eines ספר führen konnte, wodurch Holz u. dgl. ausgeschlossen wird, wie schon durch den Gebrauch der Dinte, da bei solchen Materialien alle Spuren ihrer Anwendung fehlen. Der *modus scribendi*, wie er hier vorausgesetzt wird, ist schon ganz der bei Jerem. 36, 4—23. ausführlich beschriebene. Dies erkannten schon die Talmudisten. In der Mischnah, bei Wagenseil, *Sota p.* 366., heiſst es: *non scripsit eam in tabula*), nec in papyro, nec in diphthera; sed in volumine, q. s. e. in libro. Neque ad scribendum usus gummi, aut chalcantho, aut liquore quoquam vestigium aliquod relinquente, sed atramento, q. s. e. et delebit; ergo innuitur scriptura delebilis.* Das *in volumine* wird von einem Jüd. Verf. bei Wagens. erklärt durch: *in convoluta membranula, facta ex animali puro, plane uti Pentateuchus describitur.*

*) Wagens.: *in tabula, lignea scil. Nam lignum humores sorbet, et ita servat literarum ductus, ut penitus deleri nequeant.*

Die Richtigkeit der aus der Stelle selbst gezogenen Schlüsse wird bestätigt durch den späteren Gebrauch, der grade in solchen Dingen besonders wichtig ist, da die Heiligkeit der Ceremonie keine Abänderung gestattet. Josephus, *ant.* 3, 11, 6. sagt in der Beschreibung der heiligen Handlung: ἐπιγράφει μὲν τοῦ θεοῦ τὴν προσηγορίαν διφθέρα; nachher: τῆς διφθέρας ἀπαλείψας τὸ ὄνομα, εἰς φιάλην ἐκπιέζει. Das *non in dipthera* der Mischnah und das *in diphthera* des Josephus widersprechen sich nur scheinbar. Im Rabb. Sprachgebrauche bezeichnet das *diphthera* eine nur unvollkommen, nicht ganz zu Pergament, verarbeitete Haut. Steht es nun aber fest, daſs künstlich bereitete Thierhäute in dem Mosaischen Zeitalter vorhanden waren, und daſs man sich ihrer zum Schreiben bediente, so ist ihre Anwendung für den Pentateuch schon deshalb wahrscheinlich, weil kein anderes Material für gröſsere Aufzeichnungen erwähnt wird; wäre dies aber auch der Fall, so läſst sich doch nicht anders denken, als daſs man zu dem für alle Zeitalter der Nation bestimmten Buche unter allem vorhandenen bequemen Material das dauerhafteste gewählt haben werde. Die Analogie der Eingrabung der zehn Gebote auf Steintafeln spricht dafür.

Sehen wir auf andere Völker, so zeigt sich auch dort der Gebrauch der Thierhäute zum Schreiben als uralt. Auf Thierhäute waren nach Diod. 2, 32. die Persischen Annalen geschrieben, aus welchen Ctesias seine Nachrichten schöpfte. Ihr hohes Alter bei den Griechen erhellt schon daraus, daſs dem Zeus ein Buch von Thierhäuten beigelegt wurde, wie in dem Verse eines unbekannten Dichters (vgl. Nitzsch p. 70.): ὁ Ζεὺς κατεῖδε χρόνιος εἰς τὰς διφθέρας, und in dem Sprüchworte: ἀρχαιότερα τῆς διφθέρας λέγει. vgl. die Sammlungen bei Wesseling zu Diod. *Sic. l. c.*, Hemsterhus. zu Pollux 10, 57., Schweighaeuser und Bähr zu Herod. 5, 58. Diese Stelle ist für unsern Zweck besonders wichtig, vergl. S. 425., wo sie vollständig mitgetheilt worden. Der Sinn

wird von Nitzsch p. 79. richtig dahin bestimmt: *apparet hoc illum dicere: sicut literae etiam posteaquam e Phoeniciis in formam Graecam abiissent, nomen tamen* Φοινικήϊα *tenuerint, item byblos a Jonibus pelles vocari, utroque nomine e pristina rei conditione retento.* Herodot sagt, mit den Buchstaben haben die Joner von den Phöniziern auch das Schreibmaterial, die Häute, erhalten, und durch den langen Gebrauch habe sich die von dem Schreibmaterial entnommene Bezeichnung des Buches so festgesetzt, daſs sie auch dann noch geblieben, als ein anderes Material an die Stelle getreten. Da nun, wie schon gezeigt, die Einführung der Schrift unter den Griechen in das Mosaische Zeitalter hinaufreicht, so muſsten auch in diesem die Thierhäute schon unter den Phöniziern das gewöhnliche Schreibmaterial seyn.

Bei den Juden gilt es als unverbrüchliches Gesetz, daſs der Pentateuch nur auf geglättete Thierhäuten geschrieben werden darf, vgl. Wagenseil, Sota p. 369. Diese Ausschlieſsung jedes andern Materials muſs so lange aus der ursprünglichen Aufzeichnung auf diesem Material erklärt werden, als sich keine Beweise für den früheren Gebrauch eines andern beibringen lassen. Und das um so mehr, da der ursprüngliche Gebrauch der Thierhäute von der Jüdischen Tradition ausdrücklich behauptet wird, vgl. die St. bei Wagens. p. 371. — Thierhäute, und nur Thierhäute finden wir als Material des Gesetzes, so weit wir nur in die Geschichte heraufsteigen können. Josephus, *ant.* 12. *c.* 2. §. 11. sagt von den Hdschr., deren sich die LXX. bedienten: καὶ τῶν διφθερῶν, αἷς ἐγγεγραμένους εἶχον τοὺς νόμους χρυσοῖς γράμμασιν. Wenn Sacharjah in C. 5, 1—4. (vgl. Christol. Th. 2. S. 59.) als Symbol des göttlichen Gerichtes über das Bundesvolk eine fliegende Rolle erblickt, so liegt hier offenbar die damalige Form des Pent. der Anschauung zu Grunde. In dem Rollenbuche standen die Flüche. Ez. C. 2, 9. 10. heiſst es: „und ich sah, und siehe eine Hand war ausgestreckt zu mir, und siehe darinnen

war eine Buchrolle. Und er breitete sie aus vor mir, und sie war beschrieben zu beiden Seiten, und es war darauf geschrieben Klage und Seufzen und Jammer". C. 3, 1—3. wird der Prophet aufgefordert, diese מְגִלָּה zu verzehren, und thut dies. Sie ist das himmlische Original der Weissagungen des Propheten, geschrieben wie der Decalog mit dem Finger Gottes. Wir dürfen auch hier mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dafs die damalige Form des Gesetzbuches seiner Anschauung zur Grundlage diente. — Ganz besonders wichtig aber ist Ps. 40, 8.: „In der Buchrolle, בִּמְגִלַּת סֵפֶר, steht von mir geschrieben". Daraus folgt nicht blos, dafs es damals Handschriften des Pent. auf Thierhäuten gab, sondern dafs diese die einzigen waren, so dafs man bei dem Gedanken an den Pent. auch gleich an ein Rollenbuch dachte.

Wenden wir uns jetzt zur Betrachtung der Gründe, welche man gegen die Thierhäute vorgebracht hat. Sehr leicht werden wir hier mit dem Einwande von Hartmann fertig, welcher S. 637. bemerkt, die Bearbeitung der Thierhäute dürfen wir in Ägypten nicht stattfinden lassen, weil der Ägypter, der eine so grofse Achtung für die Thiere hatte, es für ein Verbrechen gehalten haben würde, ihre abgezogenen Häute wie ein Gerber zu behandeln; schon das blofse berühren würde für die der Reinlichkeit im höchen Grade beflissenen Priester eine Verunreinigung gewesen seyn.

Es liegt hier eine ganz unhistorische Vorstellung von dem Thierdienste der Ägypter zu Grunde. Von den gröfseren Hausthieren war die Kuh das einzige, welches als heilig angesehen ward; der Kultus des Stieres Apis betraf nur ein einzelnes Individuum; die Ochsen dienten allgemein zur Nahrung und zu Opfern. Von andern Hausthieren waren nur in einigen Nomen das Schaf, in andern die Ziege heilig. Vgl. Heeren S. 150. 363. Die Nachrichten über die grofse Reinlichkeit der Ägyptischen Priester (vgl. Heeren S. 133.) würden nur dann hieher gehören, wenn ihnen die Bereitung der Häute beigelegt

würde. Die Priester waren ja aber nicht die Handwerker; diese bildeten vielmehr eine besondere Kaste (Heeren S. 140.). Doch was brauchen wir alle diese Weitläuftigkeiten? In den Urkunden, welche neuerlich in Oberägypten gefunden, und bekannt gemacht sind, kommt die Zunft der Gerber oder Lederbereiter als eigne Abtheilung der Handwerker vor, vgl. Böckh, Erklärung einer Ägypt. Urkunde, Berl. 1825. S. 25., Heeren S. 141. Nun nehme man noch hinzu, daſs dieses ganze apprioristische Räsonnement schon durch den Gebrauch künstlich bereiteter Häute bei der Stiftshütte widerlegt wird, und ebenso durch die Ergebnisse der neueren Entdeckungen in dem Ägyptischen Alterthum, welche Schlosser l. c. p. 195. in den Worten zusammenfaſst: „Sie gerbten ihr Leder, wie wir, und machten Schuhe auf ähnliche Art. Sie preſsten das Leder in Formen und zierten ihre Lederarbeiten mit herausstehenden Figuren, machten auch eine Art Corduan. Für dieses Leder, so wie für ihre Arbeiten in Holz und Stein und für ihre Kupferarbeiten, hatten sie einen eignen Firniſs erfunden".

Ebenso wenig Mühe macht die Beseitigung eines Einwandes von v. Bohlen, Einleit. p. 43., der zuerst bei Jeremias vorkommende Name der Dinte, דְיוֹ, sey Persisch. Wäre dies auch, so könnte ja die Sache viel älter, der einheimische Name später einem ausländischen gewichen seyn. Was lieſse sich aber für den Persischen Ursprung des Namens wohl irgend anführen? Das Persische دويت, Dintenfaſs, ist, wie unzählige andere Wörter, aus dem Arabischen herübergenommen, vgl. Gesen. *thes. p.* 335. Auch das Arabische دواة, Dintenfaſs, ist wahrscheinlich nicht originell, sondern aus dem Aramäischen herübergenommen. Wie käme es sonst, daſs im Arabischen, wie im Persischen, nur das Dintenfaſs, nicht die Dinte, die doch früher ist, einen mit dem Hebräischen דְיוֹ verwandten Namen führt? Der Name für die Dinte ist حِبْرٌ,

vgl. Schultens zu Hariri p. 156. Über die Semitische Etymologie des דיו vgl. Schult. p. 148. Winer, *lex. s. v.* דיו.

Eine sorgfältigere Prüfung erfordern die unserer Ansicht entgegenstehenden Behauptungen von Hug l. c. p. 34 ff., um so mehr, da sie von späteren, wie von Hitzig, z. Jes. C. 34. p. 395., Movers, Zeitschr. f. Philos. u. kath. Theol. Hft. 13. S. 88. und von v. Bohlen unbesehens als richtig angenommen worden.

Nach Hug waren mit Wachs überzogene Holztafeln das einzige Schreibmaterial, dessen man sich unter den Hebräern bis zu den Zeiten des Exils bediente. Erst Jeremias brachte die bisher bei seinem Volke noch unbekannte Dinte und Schriftrollen in Gebrauch.

Die Beweise für diese Behauptung müſsten sehr stringent seyn, wenn wir uns zu ihrer Annahme verstehen sollten. Ein Volk, das eine Litteratur hat, und noch dazu eine heilige, wird sich nicht Jahrhunderte hindurch mit einem so schlechten und leicht vergänglichen Schreibmaterial begnügen. Aus der ganzen Geschichte hat Hug nur ein Beispiel der Anwendung dieses Materials zur Abfassung ganzer Bücher beibringen können, nämlich die Angabe des Diogenes Laertius, l. III. Plato §. 25., daſs nach der Behauptung Einiger Philipp der Opuntier Platos Bücher von den Gesetzen von den Wachstafeln abgeschrieben habe, auf die sie ursprünglich geschrieben gewesen. Allein grade diese Stelle zeigt, daſs der eigentlich litterarische Gebrauch der Wachstafeln ein gänzlich ungewöhnlicher war. Damals dienten sie nur zum concipiren, und daſs sie früher eine ausgedehntere Bestimmung gehabt, wird zwar wohl behauptet, aber nicht bewiesen.

Hugs Beweisführung enthält ein doppeltes Moment. Er sucht 1. zu beweisen, daſs nicht Thierhäute, 2. daſs Wachstafeln im Gebrauche waren. In Bezug auf das erste ist sein Hauptargument folgendes: das Verfahren, welches bei dem Schreiben auf der Megille mit Dinte statt hatte, war in den

Tagen des Jeremias noch so neu, dafs die Höflinge den Baruch befragten, Jerem. 36, 17. 18., wie er das gemacht habe, obschon es darunter Leute gab, die des Lesens kundig waren, und nicht das erste Mal ein Buch sahen. Allein Jeremias hatte ganz anderes zu thun, als neue Schreibmaterialien zu erfinden, und die Fürsten waren sicher nicht in der Stimmung, sich nach einer neuen Vorrichtung zum Schreiben zu erkundigen. Sie waren durch das Gehörte tief bewegt, vgl. V. 16.: „Und es geschah, da sie diese Worte hörten, so fürchteten sie sich einer zum andern". Hätten sie aber auch eine so alberne Querfrage gethan — nicht weniger albern, als wenn ein zum Tode verurtheilter Missethäter bei der Publication des Urtheils den Richter neugierig fragen wollte, auf welchem Papier es geschrieben —, so würde doch der Referent sie als nicht zur Sache gehörig auslassen. — Dafs die Frage nicht den von Hug ihr beigelegten Sinn haben kann, erhellt auch aus V. 23., wonach der König (nicht, wie mehrere annehmen, Jehudi, vgl. dageg. Venema p. 885.) mit dem Federmesser, בְּתַעַר הַסֹּפֵר, das Buch zerschneidet. Federmesser, Rohrfeder, Dinte und Häute gehören zusammen. Der König war also im Besitze derselben Vorrichtung zum Schreiben, welche Jeremias hatte, und diese konnte somit seinen Fürsten nicht unbekannt seyn. — Die Frage geht offenbar, wie besonders der Zusammenhang mit V. 16. zeigt, nicht auf etwas den Fragenden durchaus unbekanntes, sondern sie ist Ausdruck des verwunderten und erschrockenen Erstaunens; — Umfang und Inhalt des Geschriebenen erschienen ihnen als so grofs, dafs sie sich nicht darin finden können, dafs sie meinen von ihren eignen Augen getäuscht zu werden. „Wie hast du geschrieben alle diese Worte aus seinem Munde?" s. v. a. wie ist es doch möglich, dafs du schreiben konntest, wie habt ihr dieses Riesenwerk zu Stande gebracht?

Die schon aufgeführten positiven Gründe für den frühen Gebrauch der Thierhäute zum Schreiben hat Hug gänzlich

mit Stillschweigen übergangen. Das einzige Hinderniſs, welches er beseitigen zu müssen glaubt, ist die Stelle Jes. 34, 4.: „Der Himmel wird zusammengerollt, כַּגֵּלֶה, wie ein Buch". Hier weiſs er sich nur durch eine Textesänderung zu helfen; er will lesen כַּגְלָה, von גָּלָה, was angeblich abreiben bedeuten soll. Dadurch wird das schöne Bild ganz zerstört, dessen Sinn Vitringa treffend so entwickelt: *Ut autem libri h. e. volumina (qualia erant veterum Hebraeorum) in longum expansa, circa teres aliquod lignum convoluta, videntur veluti disparere: sic coelum, ubi coorta tempestate contrahitur in nubes et atrorem. Quidquid in eo pulchrum distinctumque nitet, ejusmodi in casu totum disparet.* — Hitzig läſst die Conjectur ihrem Urheber und schlieſst aus der Erwähnung des Zusammenrollens der Bücher auf den Nichtjesajanischen Ursprung des Cap. Dergleichen heiſst jetzt Kritik!

Was den zweiten Punkt in Hugs Beweisführung betrifft, so stellen wir ihr zuversichtlich die doppelte Behauptung entgegen: 1. daſs die Hebräer sich zum Schreiben überhaupt der Wachstafeln bedient haben, davon findet sich nicht die geringste Spur, und 2. Tafeln dienen, wo sie vorkommen, nicht als Material zu gröſseren schriftlichen Aufzeichnungen, zur Abfassung von Büchern, sondern sie sind immer nur das Material für *monumenta publica*, schlieſsen den Gebrauch anderer Materialien nicht aus, sondern haben ihn vielmehr zu ihrer Voraussetzung.

Die einzige Stelle, auf welche Hug die Bräuchlichkeit von Wachstafeln gründet, ist die Jes. 8, 1.: „Und der Herr sprach zu mir: nimm dir eine groſse Tafel und schreibe darauf mit Menschengriffel". Die Erwähnung des Griffels setze hier die Bedeckung der Tafel mit einem halbweiſsen Stoffe voraus, in den man mit dem Stift oder Griffel die Züge eingrub. Allein aus der Erwähnung des Griffels kann hier schon deshalb nichts geschlossen werden, da das חֶרֶט hier, wie das hinzugesetzte אֱנוֹשׁ zeigt, für Schriftart, Schriftzüge steht. Und dann,

was

was spräche wohl irgend dafür, dafs das חרט ausschliefslich nur das Instrument zum Eingraben in weiche Materien, und nicht auch in harte bezeichnete? Wenn aber irgend, so war hier die Anwendung von Wachstafeln unzulässig. Es handelte sich ja um Anfertigung eines öffentlichen Denkmahles. Aus demselben Grunde, aus dem die Buchstaben grofs, mufsten sie auch dauerhaft seyn. Beides wurde durch den symbolischen Charakter der Handlung erfordert.

Für die Anwendung der Tafeln überhaupt zu gröfseren Aufzeichnungen, können aus den Stellen, wo ihrer als Schreibmaterial gedacht wird, nur drei mit einigem Scheine angeführt werden. Zuerst Ps. 45, 2.: „meine Zunge ist der Griffel eines fertigen Schreibers". Hienach, scheint es, bediente man sich im gewöhnlichen Leben und zum Schreiben, des Griffels und somit auch der Tafeln. Allein wir haben keinen Grund anzunehmen, dafs das עֵט ursprünglich Griffel bedeute; die LXX. geben es an den verschiedenen Stellen durch γραφίς, γραφεῖον, κάλαμος, σχοῖνος wieder; Hiob 19, 24. wird es durch das hinzugefügte בַּרְזֶל näher bestimmt. Gesetzt aber auch, es hätte ursprünglich diese specielle Bedeutung gehabt, so könnte es doch später sehr wohl eine allgemeine gewonnen haben, wie wir von Stahlfedern reden. — Mit diesen Bemerkungen ist auch zugleich die zweite Stelle beseitigt, die Jerem. 8, 8.: „wie könnt ihr sprechen: wir sind weise, und das Gesetz des Herrn ist mit uns? Fürwahr, siehe zur Lüge macht es der Lügengriffel der Schreiber*)", aus der Hug schliefsen will, dafs speciell der Pentateuch auf Tafeln geschrieben worden. Die dritte Stelle ist die Jes. 30, 8.: Jesaias, bemerkt Hug, erhält dort den Befehl: schreib' es auf eine Tafel und grabe es

*) Es findet hier die so häufige *decurtata comparatio* statt. Äufserlich richtig und innerlich falsch. So gut als ob äufserlich verfälscht. Das Gesetz wird unter ihren Händen etwas ganz anderes. So fällt die wunderliche Verdrehung von Vatke p. 512. von selbst weg.

ein in ein Buch, als wenn beides gleichbedeutend wäre. Allein es fragt sich noch, ob beides gleichbedeutend ist. Das Gegentheil behauptet Vitringa: *tabularum usus erat et adhucdum esse solet in his, quae plebi ad legendum publice exponebantur; cujus exemplum ab ipso deo petitum, qui legem decem verborum lapideis tabulis insculpserat, habes apud Habacucum. Estque id ipsum, quod deus hic in mandatis dat prophetae, ut convictoriam suam orationem scriberet super tabulam, quae esset ante oculos Judaeorum publice exponenda. Verum simul mandat vati, ut eundem elenchum accurate exararet, sive stylo perfecte efformaret et clare exprimeret* (חקק) *in libro, sive volumine membranaceo, in usum posteritatis.* Doch spricht allerdings gegen die Verschiedenheit das Verbum חקק, eingraben, dessen von Vitringa angenommene Bedeutung eine unerwiesene ist. Dennoch aber folgt aus der Stelle nichts für die Abfassung ganzer Bücher auf Tafeln. Wir haben schon früher gezeigt, daſs das ספר jeden, auch den kleinsten Aufsatz bezeichnen kann, daſs es nicht Buch als solches bedeutet (S. 488.). Von einer bloſsen Inschrift auf einem öffentlichen Denkmahle kommt es vor in der merkwürdig übereinstimmenden Parallelst. Hiob. 19, 23. — Übrigens zeigt grade unsere Stelle recht deutlich, daſs die Tafeln keinesweges das gewöhnliche Schreibmaterial waren, daſs man auf sie nur dasjenige schrieb, wofür der Lapidarstyl der passende war. Der Zweck des Aufschreibens oder Eingrabens auf eine Tafel wird ausdrücklich angegeben in den Worten: „auf daſs es sey für die Folgezeit, für immer und ewig". Der Kern des Befehles ist somit die Dauerhaftigkeit und Unvergänglichkeit des dem Propheten mitgetheilten göttlichen Wortes. An eine äuſsere Ausführung ist hier nicht zu denken; die Einkleidung wird entnommen von den Gesetzestafeln (Vitr.: *Praestat Jesaias hic rursus alterum Mosen etc.*), wo die äuſsere Ausführung wirklich stattgefunden hatte, das Bild in einer symbolischen Handlung verkörpert worden war.

Bei den übrigen Stellen, wo die Tafeln als Schreibmaterialien erwähnt werden, liegt die Anwendbarkeit unserer Ansicht ganz auf der Oberfläche. So namentlich Jerem. 17, 1.: „Die Sünde Judas ist geschrieben mit eisernem Griffel, mit stählerner Spitze eingegraben auf die Tafel ihres Herzens". Das Schreiben des Gesetzes Gottes auf die steinernen Tafeln, bedeutete, dafs es tief ins Herz geschrieben seyn sollte. Die Wirklichkeit steht in grellem Widersgruche gegen die Idee. Ebenso tief, wie das Gesetz sitzen sollte, sitzt die Sünde. Die specielle Beziehung auf den Decalogus ist um so weniger zu verkennen, wenn das: schreibe sie, die Gebote Gottes, auf die Tafel deines Herzens, Prov. 3, 3. 7, 3. verglichen wird. — Hab. 2, 2.: „schreibe Gesicht und mache deutlich auf den Tafeln, damit laufe, der es lieset", soll der Befehl der Aufzeichnung auf den Tafeln nur die hohe Wichtigkeit der Weissagung und die daraus hervorgehende Nothwendigkeit ihrer Zugänglichkeit für das ganze Volk bezeichnen. Der Befehl ist ebenso wenig buchstäblich aufzufassen, wie die Aufforderung an Daniel in C. 12, 4., seine Weissagungen einzuschliefsen und zu versiegeln, vgl. Th. 1. S. 215. Die Form ist entlehnt aus Deut. 27, 8.

Somit wäre nachgewiesen, dafs die Mosaische Abfassung des Pentat. mit der Geschichte der Schreibkunst in der schönsten Harmonie steht. Wir haben nur noch einige Bemerkungen hinzuzufügen:

1. Der Sinn für geschichtliche Wahrheit steht mit der Kenntnifs und Verbreitung der Schreibkunst in so engem Zusammenhang, dafs wir ihn nie und nirgends finden, auch bei denjenigen Völkern nicht, welche die Anlage dazu haben, wo die letztere fehlt. Besonders deutlich zeigt dies das Beispiel der Araber vor Mohammed, in Bezug auf die De Sacy l. c.

p. 349. bemerkt: *Tout ce, que nous connoissons de leur histoire, doit être rangé parmi les traditions orales, et présente par-tout ce défaut d'ensemble, d'ordre de chronologie, ce melange de fables et de merveilleux, qui caractérisent l'époque, ou les nations n'ont pour historiens, que des poëtes, et pour archives, que la mémoire des générations, qui se succèdent.* Nun hat aber der Pentateuch nach dem übereinstimmenden Urtheile der Männer vom Fache, der Historiker, einen wahrhaft historischen Charakter, und bis zu einem gewissen Grade gestehen ihm denselben auch die befangensten unter den Theologen zu, und zwar, was recht deutlich zeigt, wie stark dieser Charakter ihm aufgeprägt ist, weit mehr in der Praxis, wie im Princip. Man versuche es einmal, diesen historischen Charakter von der Annahme aus zu erklären, daſs der Gebrauch der Schrift dem Mosaischen Zeitalter fern lag, daſs sie erst Jahrhunderte später unter den Israeliten eingeführt wurde.

2. Der im Verhältniſs zu dem Stande der Bildung sehr verbreitete Gebrauch des Schreibens unter den Hebräern der Nachmosaischen Zeit setzt das Vorhandenseyn eines geschriebenen Gesetzes voraus. Die übrigen nachweisbaren Ursachen reichen durchaus zur Erklärung der Thatsache nicht hin, für welche die St. Richt. 8, 14. von besonderer Wichtigkeit ist: „Und Gideon nahm einen Knaben aus den Bewohnern von Sukkoth und befragte ihn und dieser schrieb ihm auf die Fürsten von Sukkoth und ihre Ältesten, 70 und 70 Männer". Man beachte, daſs ein Knabe aus dem transjordanischen Lande, den Kuhcantonen Palästinas, in der Zeit des Verfalls aller Kultur im Stande war, ohne Schwierigkeit ein so langes Verzeichniſs aufzunehmen, vgl. auch Jes. 10, 19.*). — Gegen

*) Nach diesen St. erscheint die Behauptung von Hoffmann, Hebr. Alterth. S. 571.: „Der gemeine Mann verstand schwerlich zu schreiben; als Hirt oder Ackermann kam er nicht darauf zu", als of-

die Verbreitung der Schreibkunst hat man 2 Sam. 11. angeführt, wonach Joab auf Davids Brief mündliche Antwort ertheilt. Allein aus gänzlichem Mangel an litterarischer Bildung bei Joab kann man diesen Umstand nicht ableiten, da er ja geschriebenes lesen konnte. Dafs er nicht ohne Noth schrieb, die hier nicht vorhanden war, mufs man sehr natürlich finden. Er war kein Mann von der Feder. Ein Held des Mittelalters würde es ebenso gemacht haben. — Wie alle öffentlichen und gerichtlichen Verhandlungen schriftlich geführt wurden, erhellt z. B. aus Jes. 10, 1.

3. Die Neigung zur Schriftstellerei auf religiösem Gebiete, die wir bei den Hebräern der nachmosaischen Zeit finden, die Thatsache, dafs jeder Prophet, der sich bewufst war, eine Offenbarung erhalten zu haben, deren Bedeutung über die nächste Gegenwart herausging, sie sofort in Schrift verfafste, dafs man ebenso eifrig bemüht war, die heilige Geschichte, sobald irgend eine Parthie derselben zum Abschlufs gekommen war, schriftlich aufzuzeichnen, setzt voraus, dafs man in dieser Beziehung ein geheiligtes Vorbild hatte.

4. Die Annahme, dafs das Gesetz erst um die Zeit des Exils schriftlich verzeichnet worden, erscheint als gänzlich un-

fenbar falsch. Richtig ist sie nur als aprioristische Festsetzung von der Annahme der Unächtheit des Gesetzes aus, welche letztere, eben weil sich diese Voraussetzung nicht geschichtlich bestätigt, aufgegeben werden mufs. Nur eine geschriebene Offenbarung vermag das Lesen und Schreiben unter dem gemeinen Mann einzubürgern. Selbst der moderne Schulzwang erweist sich als unzureichend. Mit dem Zwange hört auch die Sache auf, da sie durch kein freies Interesse getragen wird. Es ist Thatsache, dafs ungeachtet der gehäuften und geschärften neueren Schulverordnungen die Fertigkeit im Lesen und im Schreiben unter den niederen Klassen im gleichen Grade mit der Abkehr von der geschriebenen Offenbarung abgenommen hat. Aus Erfahrung geschöpfte Nachweisungen gibt der Pred. Gloel in einer in den Halleschen Streitigkeiten erschienenen Schrift, die mir im Augenblick nicht zur Hand ist.

gereimt, wenn wir zugleich die Einbürgerung der Schreibkunst und die hohe Wichtigkeit ins Auge fassen, welche man dem Gesetze beilegte. Zumal, wenn wir noch beachten, daſs das Mistrauen gegen die Zulänglichkeit der mündlichen Tradition auf religiösem Gebiete hinlänglich constatirt ist durch die Sorgfalt, mit der die Propheten sogleich an die Aufzeichnung ihrer Offenbarungen gingen, durch die nicht seltenen Fälle, wo sie eine ausdrückliche Aufforderung zu derselben berichten, damit das ihnen Mitgetheilte unverfälscht auf die Nachwelt komme.

Gedruckt bei Trowitzsch und Sohn.

285

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hengstenberg, Ernst Wilhelm,

Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament

Bd.: 2

Berlin 1836

Exeg. 471 s-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10481233-5